

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсенѣва, М. Артемѣва, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасѣва, С. С. Безовразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Иеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандера, Н. Зернова, В. В. Зыньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Каверца (Америка), К. Керна (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†), (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лива (Базель), М. Литвякъ, Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебновой, В. Расторгуева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Серенникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сиземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трувецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Церрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна), Авбата Августина Якубизака (Франція).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 39-го номера: долл. 0,60.
Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 39.

ІЮЛЬ 1933

№ 39.

ОГЛАВЛЕНІЕ :

стр.

1. Иеромонахъ Іоаннъ (Шаховской). — Крещеніе знанія	3
2. Н. Зерновъ. — Св. Кипріанъ Карфагенскій и единство вселенской церкви	18
3. Х. — Путь преображенія (статья изъ Россіи)	41
4. Марія Литвякъ. — Листки изъ дневника (о грѣшныхъ и праведныхъ; о вѣрѣ и маловѣріи)	53
5. Г. Колпакчи. — Къ сравнительной характеристикѣ буддизма и христіанства	60
6. А. Шестовъ. — Мартинъ Буберъ	67
7. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — Журналъ «Esprit» и духовно-соціальныя исканія французской молодежи; Б. Вышеславцевъ. — С. Троицкій. Христіанская философія брака	78
Приложеніе: Н. Афанасѣвъ. — КАНОНЫ И КАНОНИЧЕСКОЕ СОЗНАНІЕ.	

КРЕЩЕНИЕ ЗНАНИЯ *).

«И сказали жители того города Елисею: вот положеніе этого города хорошо, какъ видить господинъ мой, но вода не хороша и земля гибельна. И сказалъ онъ: дайте мнѣ новую чашу и положите туда соли. И дали ему. И вышелъ онъ къ истоку воды и бросилъ туда соли и сказалъ: такъ говоритъ Господь: исцѣляю воду эту, не будетъ отъ нея впредь ни смерти ни гибели.

4. Царствъ, 2, 19-21.

«Въ какой мѣрѣ тѣло освобождается отъ вещественныхъ узъ, въ такой освобождается и умъ. И въ какой мѣрѣ умъ освобождается отъ узъ попеченій, въ такой просвѣтляется онъ; а въ какой просвѣтляется, въ такой же утончается и возвышается надъ понятіями вѣка сего, носящаго на себѣ образы дебелости. И тогда умъ научается созерцать въ Богѣ сообразно Ему, а не какъ видимъ мы. Если человѣкъ не сдѣлается сперва достойнымъ откровенія, то не можетъ видѣть его. И если не достигнетъ чистоты, понятія его не могутъ стать просвѣтленными, чтобы видѣть ему сокровенное. И пока не освободится отъ всего видимаго, усматриваемаго въ видимой твари, не освободится и отъ понятій о видимомъ, и не сдѣлается чистымъ отъ потемненныхъ помысловъ. А гдѣ тьма и спутанность помысловъ, тамъ и страсти. Если человѣкъ не освободится какъ сказали мы отъ сего и отъ причинъ къ тому, то умъ не прозритъ въ сокровенное».

Преп. Исаакъ Сиринъ, Сл. 39.

I.

Земныя человѣческія понятія, на которыхъ необходимо лежитъ печать первороднаго грѣха,

*) Давая мѣсто разнымъ теченіямъ христіанской мысли, редакция печатаетъ статью Іеромонаха Іоанна Шаховскаго, хотя съ основной тенденціей ея, аскетически враждебной философіи, наукъ и культурѣ, не согласна. Редакція.

по существу своему *не просты*. Они сложны. И въ этой необходимой сложности всѣхъ вводимыхъ въ міръ понятій человѣка раскрывается все несовершенство ветхой философіи, *какъ науки*. Основа научности: знаніе точныхъ законовъ міра и причастіе къ этой точности — отсутствуетъ въ томъ мысленно-застроенномъ пространствѣ, которое тяготѣетъ къ названію «научная философія».

Подлинно-научное любомудріе въ мірѣ одно: откровеніе плана вѣчнаго спасенія человѣчества, премірныя законы Духа, лежащія въ основѣ всѣхъ законовъ видимой и невидимой природы: гносеологическій эзотеризмъ библейскаго откровенія. Лишь тамъ открыта подлинная наука о духѣ и о плоти, слышно біеніе чистой мысли, видны непреложныя законы, по которымъ существуетъ человѣкъ и міръ, въ феноменально четкомъ уясненіи конечныхъ причинъ міра и человѣка.

Гносеологія же принимаемой во внѣшнюю философію христіанской философіи часто находится въ пространствѣ чистой отъосительности, въ сферѣ Духомъ непреображеннаго космоса. Оторванная отъ своихъ истоковъ, но уже тронутая христіанскими надеждами мысль человѣка дѣлаетъ попытку возстановить свое единеніе съ Истиной Божіей — *во внѣшнемъ* («програмномъ»), а не *въ органическомъ оцерковленіи разума*.

2.

Міръ ветхихъ философскихъ концептовъ — больной міръ. Болѣзнь его выявляется въ теологической безцвѣтности мысли, и въ системѣ безсодержательныхъ ея усложненій.

Но сложность концептовъ — слѣдствіе болѣзни, а не причина ея, и потому, конечно, всякому желающему оттолкнуться отъ «душевнаго» знанія человѣку можно пребывать, жить и ды-

шать въ этой спеціальной сложности концептовъ, не заражаясь тою духовною болѣзнію, которая ихъ вызвала.

Даже иногда эта сложность болѣе способна явить мысль Духа, чѣмъ *внѣшне выраженная* простота. Это вопросъ жизненной практики. Когда надо проповѣдывать въ Китаѣ, особенную цѣнность представляетъ китайскій языкъ, никакого духовнаго отношенія къ проповѣди не имѣющій. Здѣсь разрѣшеніе всей формальной стороны участія философскихъ знаковъ ветхой культуры въ строительствѣ новой жизни. Въ жизненномъ сотрудничествѣ съ людьми усложненными, обремененными, и даже больными своей мнимой высотой познанія Реальностей, человѣкъ не можетъ этимъ людямъ (а часто и *самому себѣ*) о простотѣ говорить просто. Раз-сложнить душу, «родить ее въ простоту» это — особый даръ *внутренняго стоянія въ благодати*. И потому будетъ совсѣмъ не разсудительной упрощенная критика той «христіанской философіи», которая образуется въ атмосферѣ ветхой философіи міра сего, и неистинны будутъ всѣ внѣшнія нападки даже на самую еалесовско-бергсоновскую ветхую философію, нерѣдко честно поѣдающую крошки, падающія со стола истинъ Богооткровенія.

3.

Но, конечно, состояніе безблагодатной человѣческой мысли въ мірѣ, какъ меркантильной, такъ и философской (какими бы эмоціями эта мысль ни сопровождалась), есть состояніе блуда. Блужданія. «Похоть очей, похоть плоти и гордость житейская» — адекватное опредѣленіе прѣсной, холостой человѣческой мысли, пѣнно разливающейся въ мірѣ.

Всякая человѣческая мысль, какъ и всякій

человѣкъ въ мірѣ, есть блудница, *нѣчто блуждающее внѣ Бога*. Человѣкъ даже въ раю благодати заблудился: «Адамъ, гдѣ ты?»... «Нагъ я и скрылся» — отвѣчаетъ человѣкъ. Вотъ — состояніе ветхой человѣческой культуры во всѣхъ ея проявленіяхъ. Но всякая человѣческая мысль, какъ и всякій человѣкъ можетъ приобщиться Евангелію, стать *евангельской блудницей*. Это и есть *спасеніе міра*. Ибо только искрѣ евангельской, высѣченной изъ человѣка, дано воспламенить міръ.

4.

Мысль, какъ и все въ мірѣ, подлежитъ воскресенію, возведенію въ Царство Божіе. Въ порядкѣ земного бытія, воскресеніе есть умираніе во Христѣ для новой жизни.

Царство Божіе должно зародиться внутри мысли, какъ оно зарождается внутри человѣка. Не переодѣться въ христіанство должна мысль, но облечься во Христа. То, что истинно крестилось во Христа, въ Него и облеклось. Пойти новымъ порядкомъ, задышать новымъ воздухомъ должна мысль. Какъ и слово, познаніе должно быть «съ солію» — съ невидимымъ, но осіявающимъ присутствіемъ Благодати. Слово же «съ солію» есть, конечно, телеологически, «нездѣшнее» слово.

5.

Мысль христіанская не связана никакими формами. Священномученикъ Петръ Дамаскинъ такъ обосновываетъ оцерковленіе всѣхъ формъ человѣческой мысли: «... если бы всѣ писали просто, то никто изъ высокихъ (ученыхъ) не получалъ бы пользы, и считалъ бы написанное по простотѣ слова за ничто; но также и изъ простыхъ никто не получилъ бы пользы, если бы всѣ писали высо-

ко, потому что не понимали бы силы сказаннаго. Кто дѣйствительно вкусилъ вѣдѣнія Писаній, тотъ знаетъ, что сила и простѣйшаго изреченія Писанія, и наиболѣе премудраго одна и та же и *направлена къ тому, чтобы спасти человека* (курсивъ нашъ I. I.), а непричастный этого вѣдѣнія часто соблазняется, не зная того, что обученіе земной мудрости много помогаетъ, если оно дѣлается колесницею для премудрости Свыше». (Слово 23).

На периферіи общечеловѣческой непреображенной жизни естественна сложность и даже несомнѣнна неразрѣшимость сложности понятій. По существу, напримѣръ, неантиномиченъ концептъ *самаго понятія «антиноміи»*, и всѣ предѣльные философскія понятія — до единого — разлагаются на спектры тонкихъ духовныхъ *неутоленныхъ движеній мысли*, жаждущихъ все новой устремленности въ истину.... Это — порочный кругъ ветхаго знанія.

6.

Ветхій философско-научный «гносеологизмъ», изображенный *со стороны*, представить какъ бы такой видъ: течетъ ручей; человѣкъ знаетъ, гдѣ онъ начинается (родникъ), и гдѣ кончается (рѣчка). Можно измѣрить длину ручья, можно составить точную описательную карту изгибовъ его и дать топографически исчерпывающую характеристику его. Но исчерпывается ли знаніе ручья этими знаніями? Вѣдь это будетъ знаніе не ручья, а *видимаго, открытаго намъ* отрѣзка его (и то — знаніе несовершенное). Пусть отрѣзокъ цѣлень, но онъ никогда не перестанетъ быть «отрѣзкомъ», даже тогда, когда его «для научнаго удобства» будутъ считать «ручьемъ». Ручей есть ручей. Гдѣ онъ начинается — неизвѣстно, гдѣ кончается — никто не вѣдаетъ. Извѣстны лишь частности:

вкусъ воды въ этомъ отрѣзкѣ, прозрачность ея и т. д. Мысль человѣческая доходитъ до нѣкоей водной широты, гдѣ кончается видъ ручья. *Но вѣдь вода-то живая* (мысль человѣческая)! Она течетъ дальше уже не ручьемъ, но какимъ то инымъ воднымъ пространствомъ, можетъ быть — *болѣе совершеннымъ*. Какая-то здѣсь иная нисходитъ философія, раскрывается въ опытѣ жизни-смерти, и самая дѣйствительность существованія ея есть что-то уничтожающее для удобно-условной ветхой философіи, серьезно облекающейся въ недѣйствительную броню экспериментальности, логическихъ скрѣпъ, и ни на чемъ не утвержденнаго вдохновенія. На огромномъ покрытомъ чудною растительностью мірѣ, падшій съ высотъ своей солнцеподобной высоты разумъ человѣческій вычистилъ, сотворилъ маленькую игральную площадку, гдѣ играется культурная игра. Чтобы ничто не соскакивало съ площадки, она обнесена съточкой общеобязательныхъ аксіомъ и правилъ. И кто уходитъ — въ Богѣ Воплощенномъ — съ этой площадки въ лѣсную гармоническую пустыню творенія Слова — тотъ выходитъ изъ философской игры... «Мы не играемъ съ нимъ» — говорятъ философы св. Апостолу Павлу.

7.

Философы: внѣшнее единство игры, внутренній разладъ духа и познанія. Св. Отцы: внѣшняя раздѣленность времени, пространства, характера, культуры; внутреннее единство духа и познанія.

Нѣтъ въ философской культурѣ единства вѣры, оттого отсутствуетъ единство познанія. И ничего не остается философамъ дѣлать, какъ радоваться этому. Радость какъ бы вторичная: отсутствіе единства — говорятъ — должно помочь неустанному горѣнію мысли человѣчества въ дра-

гоцѣнныхъ поискахъ единства)... Оцѣнка этого въ седьмомъ стихѣ, третьей главы, 2-го посланія къ Тимофею, о «всегда учащихся и никогда не могущихъ дойти до познанія истины».

«Внѣшнихъ судить Богъ....» Но къ чему христіанская мысль совсѣмъ не можетъ быть равнодушной, это къ затменію и къ перелицовкѣ ея *основныхъ цѣнностей догматическаго мышленія*. Жизненно-трудный вопросъ встаетъ здѣсь предъ христіанскою благовѣстническою работою въ мірѣ. Вопросъ этотъ есть *оцерковленіе мысли*, но не внѣшнее «апологетическое» оцерковленіе, а существенное, цѣлостное.

8.

Какой-же практическій по-земному (и благовѣстническій — по небесному) долженъ слѣдовать выводъ изъ объявляемаго непріятія яствъ и питій ветхой человѣческой мысли?

Тотъ же, на который благовѣстники вселенной указываютъ: путь сердечнаго пріятія ясныхъ заповѣдей — чувствъ «нелюбви къ міру» («міръ» — въ евангельской гносеологіи), «непріятія міра», «храненія себя неоскверненнымъ отъ (гносеологіи) міра». Нельзя соединять душу съ тѣмъ, *что противно стоитъ Христіу*. Заповѣдь *цѣлостнаго* противленія страстямъ міра дана Творцомъ не пустыннымъ, не монахамъ, а всѣмъ послѣдователямъ Воплощеннаго Слова, и преображеніе ветхаго человѣка немислимо безъ соблюденія этой разсѣкающей человѣка «до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, помышленій и намѣреній сердечныхъ» (Евр. 4, 12) заповѣди.

9.

Нѣкоторые могутъ сказать: Нужно *преобразить* міръ... платоновскій, аристотелевскій, кан-

тіанскій міры... Не объ этомъ ли только что говорилось, не это ли: «китайскій языкъ для китайцевъ»? Все должно вести ко Христу!.. Но возраженія эти будутъ какъ разъ изъ той философско-исторической области, которую надо покинуть. «Преображать міръ».... Господь этого не заповѣдуетъ, это уже *дѣяніе славы Божьей*. Господь велитъ человѣку преображать лишь самого себя, да и то не своими силами, а стяжаніемъ Духа, *въ усиліи самоотвергающагося ветхаго естества*. Истинная любовь къ человѣку и міру открывается только въ соблюденіи этого. Міръ преобразится чрезъ подвигъ внутренняго человѣка и, значить, также *черезъ крестъ его мысли*.

10.

Какъ преувеличена въ сознаніи нѣкоторыхъ познавательная опасность быть «внѣ теченія жизни». Какъ уничижаютъ хрістіане Христово Имя! «Хрістіанская философія» держитъ себя по отношенію къ «философіи какъ наукѣ» подобно тому, какъ эта «философія какъ наука» держитъ себя по отношенію къ «наукѣ». Философія хочетъ стать «наукой», «хрістіанская философія» хочетъ стать «философіей». Происходитъ процессъ обратный тому, который долженъ былъ бы происходить въ вѣрномъ Богу мірѣ культуры: истинная наука должна была бы стремиться къ философіи, философія — ко Христу. Тогда, дѣйствительно, можно было бы бояться соблазнить культуру философовъ. Но нынѣ... при господствующемъ въ философіи началѣ подсознательнаго атеизма (исканіе Двери, которая открыта), боязнь «юродствомъ» проповѣди нарушить линію общепринято-заблуждающейся человѣческой мысли, — серьезный и тягостный симптомъ.

Въ чемъ же можетъ выражаться и проявляться *христіанская* мысль? Кромѣ слова — въ писаніяхъ и дѣяніяхъ. Но въ писаніяхъ, не подтверждающихъ систему догматическаго неблагоприятнаго человѣческаго мышленія, но упраздняющихъ ее. Великіе Отцы и Учители Церкви знали философію, какъ мы знаемъ марксизмъ. Но они не были философами, какъ мы не марксисты. Изученіе, знаніе — для личнаго и церковно-культурнаго отверженія. Разумѣмъ, конечно, не дѣтское отверженіе сложности, но мужнее отверженіе безблагодатности. До какой-то степени *философія Имени Христова должна быть всегда юродствомъ для погибающихъ* (и — также по апостолу — запахомъ живительнымъ для однихъ философовъ и смертоноснымъ для другихъ), и если она перестаетъ быть таковой, то погибающихъ она не спасаетъ, но себя губить. Если что можетъ спасти погибающаго, то это только благодать — чрезъ подвигъ слова. Никакимъ «хожденіемъ въ народъ» философовъ и ученыхъ нельзя спасти и преобразить человѣческую мысль.

Христіанской философіей можно назвать только то писаніе, авторъ котораго остро ощущаетъ «міръ сей», преходящій, и постнически преодолеваетъ его. Философія, какъ иконопись, требуетъ поста, поста — отъ міра, поста формъ и словъ, возможную для творца безстрастность, т. е. именно *свободу* отъ міра, отъ его неблагоприятной склеенной гносеологичности, отъ его похоти мысли и слова.

Христіанская философія есть *служанка бословія*, въ самомъ чистомъ и прямомъ смыслѣ этого свѣтлаго выраженія. До чего силенъ гип-

нозъ «философіи, какъ науки» можно провѣрить хотя бы на фактѣ, что христіанскіе философы ветхой философской культуры еще не перестали стыдиться Христова богословія предъ давно уже мертвой тѣнью фейербаховскаго атеизма. Это очень характерно для общей установки современной научной философіи: бояться болѣе мертваго Фейербаха, чѣмъ Живого Бога!

Христіанская философія есть Христословіе, слово помазанное — елеемъ Духа, вопіющаго въ сердцѣхъ: «авва, отче!» Христіанская философія — дочь «Ума Христова» (I Кор. 2, 16) въ человѣкѣ, дочь вѣрная, не оскверняющаяся. Она — *живая рѣчь Церкви* — Богохранимое Преданіе жизни духа. Она живетъ не оцерковленіемъ міра, но оцерковленіемъ души ищущей, рождаясь чрезъ человека, всегда немощнаго. Она есть всегдашнее харизматическое благовѣствованіе, которое не можетъ въ Церкви прекратиться, пока не упразднится знаніе (I Кор. 13; 8). Апостолъ *призываетъ* вѣрою *ревновать о пророчествѣ*. Вплоть до нашего времени, даже въ христіанскомъ обществѣ, «пророкъ» понимается романтическо-язычески, и мысль о немъ связана съ какимъ-то ореоломъ и возношеніемъ. По существу же, всякій, исповѣдующій Иисуса Христа Богомъ, пришедшимъ во плоти, есть пророкъ, и пророкъ истинный, ибо вѣрою исповѣдать Иисуса Христа Богомъ можно только въ Духѣ Святомъ, по слову Апостола. «Свидѣтельство Иисусово есть духъ пророчества» говоритъ Откровеніе (19, 10).

Духъ Святой — таковъ же сейчасъ, какъ и былъ всегда — Всеисполняющій. *Всякій* христіанинъ, ревнующій живою ревностью о своей Благодати Крещенія, есть харизматикъ въ той или иной степени, и только дружба христіанъ съ міромъ, которая есть вражда противъ Бога, лишаетъ ихъ цвѣтенія вѣры и появленія обѣтованныхъ плодовъ ея.

Нынѣ, какъ и всегда, — время творчества. Творчества, разумѣемъ не человѣческаго, а Благодати, въ стяжаніи коей — все творчество человѣческое. Сквозь прекрасное лицо міра сего, все болѣе и болѣе, проглядываетъ черепъ смѣющагося безумнаго человѣческаго противленія Богу. Когда міръ обличается, онъ обличается — весь и, очевидно, что нельзя отвергать его и сознательно потомъ пользоваться имъ, цѣнностями его тонкой похоти. Такое состояніе — не крестное. Это не крестоношеніе, а, въ высшемъ случаѣ, хожденіе о к о л о крестовъ — Господня и своего. Господень крестъ огонь свелъ съ неба, чтобы загорѣлась земля. Господне Слово осолонило міръ, но міръ прѣснится. Господь благословилъ въ людяхъ Свое Слово и Свою Жизнь; Оно должно въ мірѣ — черезъ учениковъ — размножаться, какъ хлѣбъ, и проникать до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ.

Въ ветхой философіи не существуетъ проблемы *силы* слова. Это очень важная проблема церковной гносеологии.

Кратко, она можетъ выразиться въ слѣдующемъ: гордый и невѣрующій скептикъ-генераль, мимоходомъ, изъ любопытства, переступаетъ порогъ келіи старца Серафима Саровскаго. Какія слова говорятъ въ келіи — никто не знаетъ, но — черезъ очень короткій промежутокъ времени всѣ видятъ выходящаго изъ келіи, слезно и покаянно рыдающаго генерала... Чт о было сказано — вопросъ менѣе важный, чѣмъ — к а к ъ ? К а к ъ р а з с ѣ к л о генерала слово старца?...

Вотъ это разсѣченіе, вотъ эта сила и есть то, чего нѣтъ въ ветхой философіи, «какъ наукѣ».

Тайна д а р а Понятіе о дарѣ очень распространено въ мірѣ, но прилагается сообразно всей философіи ветхаго міра лишь ко внѣшней смертной сущности человѣка: даръ слова — красота слова, умѣнье рѣчи... (по «этой» оцѣнкѣ у Моисея не было дара слова, онъ гугнивъ былъ). Не таково *харизматическое* понятіе о дарѣ, это понятіе уже не отъ міра, — но отъ Отца (по нему Моисей былъ, конечно, величайшимъ обладателемъ словеснаго дара).

Даръ есть сила Благодати въ Домостроительствѣ спасенія. *Даръ есть власть*. Образъ этой власти показанъ въ Откровеніи: *изъ Устъ исходитъ мечъ*.

Познаніе Истины есть низведеніе дара Божьяго въ міръ.

«... Онъ училъ, какъ власть имѣющій, а не какъ книжники...» «Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова, а не философовъ и мудрецовъ... Огонь, огонь, огонь...» носитъ Паскаль на клочкѣ бумаги у своего сердца.

Всякій философъ, писатель, неимѣющій Христовой Благодати — дара Духа тайнаго — учитъ, пишетъ именно какъ «книжникъ», а не какъ «власть имѣющій». Не обновляется жизнь ни отъ звѣзднаго неба, ни отъ нравственнаго закона въ человѣкѣ, если это небо и этотъ законъ указаны безвластнымъ перстомъ Канта.

16.

Море воды можетъ образовать озеро и тысячи прудовъ, но оно никогда не создастъ и малѣйшей искры. Слово міра сего такъ же подобно водѣ, какъ слово Благодати — огню. Ни то, ни другое не зависитъ, конечно, ни отъ учености, ни отъ невѣжества, ни отъ старости, ни отъ младости. Огонь — Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ.... и незнаніе зако-

новъ прихода Духа сопутствуетъ всякому рожденію отъ Него. Все, что создаетъ вѣчный градъ Божій, созидаетъ Духомъ и властью, все это огнеобразно и безвидно, — не заключено ни въ какой опредѣленной условленной ни формулѣ, ни формѣ. «Гдѣ Духъ Господень, тамъ Свобода».

Творческій Духъ, кровь Церкви бѣжитъ по всему Ея организму и оживляетъ омертвѣвшее, напояетъ живущее, проходя мимо окаменѣлаго и отсѣченного. Душа, не пріявшая Духа, не имѣетъ власти даже жить, не только распространять свою жизнь, раздавать то, чего нѣтъ.

17.

Схоластицизмъ и Гностицизмъ — двѣ опасности нынѣшняго богословскаго церковнаго дѣланія, должны преодолеваться въ Православномъ Христовомъ Богословіи, какъ пути Слова Божія въ мірѣ, какъ юдаизмъ и язычество непреодолимые. И то и другое отводитъ отъ жизни. Одно — въ соблазнъ раціонализма, другое — въ его безуміе.

Богословіе — живое пророчество Церкви должно быть такъ крѣпко связано съ полнотой жизни, какъ оказалось съ этой полнотой связано слово тайное преподобнаго Серафима, разсѣкшее генерала до раздѣленія составовъ и мозговъ. Вотъ это — подлинное Богословіе Церкви. Если богословской страницей можно устрашить и изгнать нечистаго духа, это есть признакъ дѣйствія подлиннаго православнаго Богословія, не «спутанность помысловъ» наводящаго, но цѣлящаго душу.

Церковный догматъ есть выраженіе возсозданія твари Божіей и знаменуетъ собою величайшее — не схоластичный и не гностичный богословскій фактъ, лежащій истокомъ всей христіанской культуры. Догматъ Церкви есть душа души,

цвѣтъ жизни, око всего строя православнаго христіанскаго жизнепониманія. Раскрытіе Догмата схоластическимъ учебникомъ, равно какъ и философско-гностическимъ трактатомъ, есть уходъ отъ подлинно-церковнаго святоотеческаго богословствованія, преодолевшаго этотъ двойной соблазнъ.

Два ложныхъ крыла, живущихъ на Тѣлѣ церковномъ, являютъ нѣкую симметрію взаимно уравнивающихъ другъ друга искушеній разума. Бодрствуя посреди этихъ двухъ опасностей, духъ подлиннаго богословскаго опыта Церкви укрѣпляется нынѣ въ высотѣ своими подлинными крыльями: *мученичествомъ* и *жизненной свободой отъ міра*, свободой внутренней и внѣшней по святоотеческому толкованію апостольскихъ словъ о распятіи *міра* и *міру*.

Гдѣ же упоръ нашего познанія? Неудовлетворенные высшими познавательными процессами культурно-внѣцерковнаго опыта мы видимъ истинну церковно-догматическаго познанія и познаемъ его выраженіе въ *творческомъ гимно-логическомъ* или *«гимническомъ» откровеніи*.

Это познаніе не есть человѣческое творчество, но оно совершается чрезъ человѣческое творчество *приближенія къ Богу любовью — вѣтъмъ сердцемъ, всею душою, вѣтъмъ разумомъ, всею крѣпостію*.

Гимно-логическое откровеніе есть Слово — пѣснь свободно изливающаяся изъ сущности человѣческой любви къ Творцу.

Духъ Святый вопіетъ въ сердцѣ «Авва Отче!» и изъ чрева этого краткаго слова «авва» истекаютъ рѣки живой мысли. Эта пѣснь не всегда поется или слагается размѣромъ или требуетъ мелодій земныхъ пѣсень.

Нѣтъ, гимническое познаваніе есть *благословствованіе славы Божіей*. Рождаясь чрезъ человѣка всегда немощнаго, гимническое познаваніе всю славу имѣетъ какъ псаломская Дщерь Царева

(Пс. 44) — «внутри». Оно есть сердце всякаго истиннаго познанія на землѣ и на небѣ. Безъ его біенія нѣтъ жизни.

19.

Славя — познаемъ. Соединяя все подъ началомъ Отца Бытія воздаемъ *Божіе Богу*, въ то время какъ принимая ту или иную человѣческую языковую форму для своего гимническаго познанія воздаемъ *Кесарево Кесарю*, соблюдая и въ познаніи вѣчный Законъ Слова.

Вся тварь прославляетъ Бога своимъ познаніемъ, своимъ языкомъ. Языкъ, сознаніе и дыханіе твари суть гимническіе. Паденіе познанія твари есть языкъ мученія и стенанія (въ ожиданіи освобожденія Рим. 8, 21).

Подлинное Царствіе Божіе, грядущее въ силѣ своей, уже раскрывается во всей природѣ чрезъ *гимническое сознаніе твари* — пѣснь освобожденія грядущаго. Въ центрѣ этого сознанія долженъ стать царственный человѣкъ.

Иеромонахъ Іоаннъ (Шаховской).

СВЯТОЙ КИПРІАНЪ КАРФАГЕНСКІЙ

И

ЕДИНСТВО ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

Беликая война и вызванныя ею потрясенія съ новой силой возбудили въ христіанскомъ мірѣ никогда не умирающую жажду своего единства. Православіе въ лицѣ своихъ автокефальныхъ церквей приняло участіе въ этихъ новыхъ попыткахъ христіанъ возстановить братское общеніе другъ съ другомъ. Участіе его представителей въ Движеніяхъ и организаціяхъ, стремящихся къ соединенію разрозненныхъ современныхъ конфессій въ лонѣ Единой Вселенской Церкви ставитъ передъ Православнымъ сознаніемъ отвѣтственнѣйшую задачу точнаго опредѣленія какъ сущности единства вселенской Церкви такъ и ея видимыхъ границъ.

Ея успѣшное разрѣшеніе потребуеъ несомнѣнно длительной и напряженной работы; но этотъ вопросъ поставленъ самой жизнью и настоятельная потребность въ скорѣйшемъ ея обсужденіи равно диктуется какъ наличіемъ расколовъ внутри самого Православія такъ и непрерывнымъ развитіемъ взаимоотношеній Восточной Церкви съ инославнымъ міромъ.

Православіе обладаетъ богатѣйшимъ матеріаломъ для исчерпывающаго отвѣта на этотъ

вопросъ. Онъ содержится въ Новомъ Завѣтѣ, въ твореніяхъ Учителей Церкви, въ Соборныхъ постановленіяхъ и, наконецъ, въ дѣйствующихъ правилахъ современныхъ автокефальныхъ церквей. Но этотъ матеріалъ въ его теперешнемъ видѣ не можетъ быть использованъ для нуждъ нашего времени, т. к. онъ не систематизировался и не провѣрялся въ теченіе столѣтій соборнымъ сознаніемъ Церкви.

Писанія Св. Отцовъ, Каноны Соборовъ представляютъ изъ себя разнообразныя попытки найти отвѣтъ на вопросъ объ единствѣ Церкви. Они часто не только не согласованы, но даже иногда и противорѣчатъ другъ другу. Въ нихъ наряду съ основными для всѣхъ обязательными постановленіями можно найти элементы временнаго и мѣстнаго значенія. Православныя церкви уже давно отказались отъ ряда соборныхъ предписаній, многія положенія, выдвигавшіеся св. Отцами, тоже вышли изъ употребленія, но это произошло безъ должнаго обсужденія, безъ санкцій соборнаго рѣшенія всей церкви. Подобное положеніе явилось результатомъ почти полнаго прекращенія соборной жизни Восточнаго христіанства въ теченіе послѣднихъ десяти столѣтій. Порабощенное и разрозненное, оно не могло продолжать соборную работу надъ дальнѣйшимъ изученіемъ и постиженіемъ таинства церковной жизни. Поэтому оно не имѣетъ готовыхъ отвѣтовъ на рядъ запросовъ нашего времени и не разрѣшаетъ тѣхъ новыхъ недоумѣній и проблемъ, которыми характеризуютъ взаимоотношенія церквей въ XX столѣтіи.

Церковь эпохи Вселенскихъ Соборовъ обсуждала и рѣшала вопросы своего времени во многихъ отношеніяхъ кореннымъ образомъ отличные отъ задачъ, стоящихъ передъ современнымъ Православіемъ. Ожесточенная догматическая

борьба между различными этническими группами, начавшая разрушать церковную жизнь съ 4-го столѣтія, смѣнилась въ настоящее время стремленіемъ къ соединенію въ единомъ тѣлѣ различныхъ христіанскихъ конфессій въ массѣ своей возникшихъ въ результатѣ Реформаціи 16 вѣка.

Православная церковь поэтому въ своихъ взаимоотношеніяхъ съ инославными не можетъ ограничиться теперь простымъ примѣненіемъ тѣхъ формулъ и постановленій, которыя были выработаны въ иную эпоху для глубоко отличныхъ нуждъ церковной жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ Православіе, будучи глубоко органичнымъ по своему существу, не можетъ также и строить свои отношенія съ другими христіанами иначе какъ на твердомъ основаніи вѣрности своему прошлому опыту. Это значить, что наше богословіе должно начать обсужденіе вопроса объ Единствѣ Церкви съ любовнаго изученія всего того матеріала, который уже существуетъ по этому вопросу. Только выдѣливъ изъ него все то, что имѣетъ непреходящее значеніе, что несетъ на себѣ печать Св. Духа и отложивъ въ сторону все временное и условное, сможетъ оно разсчитывать на правильное рѣшеніе этой сложнѣйшей задачи. Споры вокругъ вопроса объ единствѣ Церкви возникли съ самаго начала ея исторіи. Каноническія книги Новаго Завѣта, писанія Отцовъ Церкви I и II вѣка уже содержатъ богатый матеріалъ на эту тему, но только въ срединѣ III вѣка Церковь въ лицѣ св. Кипріана Карфагенскаго, въ первый разъ поставила передъ своимъ сознаніемъ эту проблему во всемъ ея значеніи и глубинѣ. Поэтому каждое изслѣдованіе вопроса объ единствѣ Церкви неминуемо связано съ изученіемъ твореній этого великаго Отца Сѣверо-Африканской Церкви. Тѣмъ болѣе, что его произведенія являются переходнымъ звеномъ меж-

ду первохристіанскимъ отношеніемъ къ ея единству и всѣми послѣдующими попытками его осознанія и опредѣленія.

Св. Кипріанъ совершилъ глубокій переворотъ въ этой отвѣтственнѣйшей области церковной жизни. Многія современныя понятія объ единствѣ Церкви являются лишь развитіемъ его излюбленныхъ мыслей. Его положенія легли въ основу Римо-католическаго ученія о Папствѣ, на нихъ же построено въ значительной мѣрѣ Англичанство и отчасти Православіе. Даже въ нашихъ послѣднихъ зарубежныхъ расколахъ противныя стороны постоянно прибѣгаютъ къ аргументамъ, взятымъ изъ его твореній. Но вмѣстѣ съ тѣмъ его ученіе о Церкви не можетъ считаться конечнымъ выраженіемъ истины, такъ какъ оно никогда не было принято въ цѣломъ, всей Церковью. Послѣднее показываетъ, что въ теоріяхъ св. Кипріана содержатся разнообразные элементы, одни имѣющіе непреходящее значеніе, другіе лишь временное. Ихъ изученіе, въ особенности же правильное различеніе между ними, становится, такимъ образомъ, задачей первостепенной важности.

Данная статья является попыткой изслѣдованія значенія ученія св. Кипріана объ единствѣ Церкви для современныхъ попытокъ дальнѣйшаго постиженія этой труднѣйшей проблемы церковной жизни.

Св. Кипріанъ занимаетъ исключительное мѣсто въ исторіи ранней, можетъ быть, даже и всей вселенской Церкви. Съ того дня, какъ этотъ блестящій и богатый риторъ Карфагена появился среди оглашаемыхъ церкви своего родного города, (*) до нашего времени вокругъ его лич-

*) Св. Кипріанъ былъ крещенъ въ 246 г., избранъ епископомъ въ 248 г., казненъ въ 258 г.

ности, вокругъ его идей и утвержденій идетъ непрерывная борьба. Св. Кипріанъ умѣлъ покорять сердца людей, и эта власть до сихъ поръ принадлежитъ его произведеніямъ столь блестящимъ по формѣ и неотразимымъ по силѣ своихъ логическихъ доказательствъ. Но св. Кипріанъ былъ также способенъ вызывать глубокую неприязнь и ожесточенное сопротивленіе и навѣрное немногіе Учители Церкви имѣли столько и столь разнообразныхъ враговъ, какихъ приобрѣлъ св. Кипріанъ за десять лѣтъ своего епископскаго служенія. Вся его жизнь соткана изъ противорѣчій: его острая отточенная мысль всегда двигается на границахъ парадокса; его героическія попытки закрѣпить единство и дисциплину Церкви приводятъ его все къ новымъ и болѣе острымъ столкновеніямъ; этотъ почитатель Апостола Петра и вѣрный другъ Римской Церкви вступаетъ въ напряженную борьбу съ ея епископомъ, оканчивающуюся открытымъ разрывомъ между ними; наконецъ, св. Кипріанъ, проповѣдникъ идеи вселенскости Церкви, становится послѣ своей смерти вдохновителемъ одной изъ самыхъ фанатическихъ и нетерпимыхъ сектъ, извѣстной подъ именемъ Докетизма.

О св. Кипріанѣ написано навѣрное больше книгъ, чѣмъ о какомъ либо иномъ Церковномъ писателѣ ранней Церкви. И все же его личность и даже его основныя мысли остаются до сихъ поръ предметомъ споровъ и недоумѣній и онъ все еще ждетъ своего настоящаго историка. Въ этой краткой статьѣ, конечно, невозможно дать описаніе ни его бурной жизни, ни всего его ученія о Церкви. Только его основныя идеи объ ея единствѣ явятся предметомъ нашего изслѣдованія.

Для того, чтобы понять сущность того переворота въ области ученія объ единствѣ Цер-

кви, который совершили писанія и дѣйствія св. Кипріана, необходимо хотя бы вкратцѣ остановиться на томъ, какъ единство Церкви осуществлялось до середины III вѣка. Католическая Вселенская Церковь того времени представляла изъ себя совокупность отдѣльныхъ христіанскихъ общинъ, разбросанныхъ на огромномъ пространствѣ Римской Имперіи и иногда даже находившихся внѣ ея предѣловъ. Всѣ эти общины пребывали въ тѣсной органической связи между собою, но онѣ не обладали никакой внѣшней организаціей, которая защищала или фиксировала бы ихъ единство. Церковь того времени была подобна организму, связь отдѣльныхъ частей котораго зависитъ отъ творческой силы жизни. Она одна одухотворяетъ всѣ его члены и приводитъ ихъ въ гармоническое сотрудничество между собою.

Такой силой для ранней Церкви была вѣра христіанъ въ охраняющее и наставляющее дѣйствіе св. Духа, который дѣлалъ ихъ новыми возрожденными личностями, способными быть братьями другъ другу и членами единого тѣла Христового. Этотъ невѣдомый языческому міру даръ братолюбія и братотворенія былъ, однако, не только благодатнымъ даромъ, но и заповѣдью Спасителя, обращенной къ всѣмъ Его ученикамъ. Единство Церкви осуществлялось св. Духомъ, но оно предполагало также подлинное желаніе со стороны христіанъ нести любыя жертвы ради его осуществленія и не бояться борьбы противъ всѣхъ силъ, противодействующихъ ему. Каждое нарушеніе единства, каждая ссора и раздѣленіе были отверженіемъ заповѣди братолюбія. Они разсматривались какъ взрывы ненависти, зависти и самоутвержденія, т. е. тѣхъ страстей, которыя дѣлали невозможнымъ общеніе членовъ Церкви со св. Духомъ и лишали ихъ участія въ ея

благодатныхъ дарахъ. Этимъ объясняется та совершенно исключительная ревность раннихъ христіанъ о сохраненіи своего единства, которая красной нитью проходитъ черезъ писанія первыхъ трехъ вѣковъ и исчезаетъ въ послѣдующія столѣтія. Только осуществленное единство было въ состояніи дать имъ подлинно безспорное свидѣтельство объ ихъ общеніи со св. Духомъ и пребываніи внутри единой истинной и святой Церкви.

Блюденіе этого единства равно включало какъ заботу объ мирѣ внутри своей общины, такъ и рвеніе о сохраненіи общенія ея съ другими мѣстными церквами. Насколько это чувство общей отвѣтственности за единство всей церкви было сильно развито въ то время, свидѣлствуютъ намъ посланіе св. Климента Римскаго, письма Иринія Ліонскаго, Діонисія Александрійскаго и переписка св. Кипріяна Карфагенскаго. Всѣ эти писанія показываютъ, что члены церкви не оставались равнодушными къ расколамъ даже происходившимъ въ общинахъ, расположенныхъ въ отдаленныхъ отъ нихъ частяхъ Имперіи. Христіане употребляли всѣ свои усилія для возстановленія въ нихъ мира и братолюбія.

Осуществленіе единства Церкви, этой, несомнѣнно, труднѣйшей для человѣческой природы задачи, ибо она предполагаетъ борьбу противъ гордости, самости и желанія властвовать надъ другими, облегчалось наличиємъ у христіанъ двухъ институтовъ: общины и епископата.

Они придавали форму и ритмъ внутреннему духовному единству христіанъ и такимъ образомъ, дѣлало его внѣшне выразимымъ и дѣйственнымъ для всего тѣла Церкви.

Христіанская община ранней Церкви была тѣмъ санаторіемъ, гдѣ больной самостью человѣкъ проходилъ часто суровый, но зато и возрож-

дающій курсъ лѣченія. Община учила христіанъ дѣлиться съ другими своими достоинствами, раздѣлять чужія радости и горести и провѣрять свои поступки оцѣнкой своихъ братьевъ по вѣрѣ. Наконецъ, сознаніе, что только то ученіе, которое было единодушно принято общиной и можетъ считаться изволеніемъ воли Божіей, служило непреодолимымъ препятствіемъ для попытокъ отдѣльныхъ пастырей возносить свои мнѣнія на степень непогрѣшимаго сужденія всей Церкви.

Такимъ образомъ, община была истинной школой братотворенія для своихъ членовъ; она же служила прочнымъ основаніемъ единства всей Вселенской Церкви. Ибо христіане, наученные жить въ единодушій внутри своей мѣстной церкви, были способны вступать въ общеніе со своими братьями во Христѣ, разсѣянными по всему міру.

Не менѣе рѣшающее значеніе для осуществленія этой задачи имѣла и іерархія, находившая свое завершеніе въ епископатѣ.

Каждый епископъ былъ избираемъ единогласнымъ рѣшеніемъ всѣхъ членовъ своей общины и, такимъ образомъ, онъ являлся видимымъ выразителемъ ея внутренняго единства. Въ то же время его рукоположеніе совершалось его собратіями, епископами, представлявшими сосѣднія церкви, и черезъ пріятіе возношенія ихъ рукъ на главу своего избранника каждая община признавала свою связь и зависимость отъ всей вселенской церкви.

Раннее христіанское ученіе о тѣсной связи между единеніемъ христіанъ и ихъ общеніемъ со Святымъ Духомъ дѣлало невозможнымъ формально-логическое опредѣленіе границъ истинной Церкви. Она была тамъ; гдѣ была любовь, мораль-

ная чистота, истинная вѣра и братское общеніе съ остальными частями Церкви (*).

Христіане знали, гдѣ пребываетъ та Церковь, которая была обѣтована Спасителемъ и основана Апостолами. Но они не имѣли общепризнаннаго критерія для сужденія, въ какой степени жизнь Церкви, которая есть даръ св. Духа, сохранялась общинами, пораженными внутреннимъ расколомъ или разрывомъ братскаго общенія съ сосѣдними церквами или другимъ нарушеніемъ священной традиціи.

Подобная система храненія единства церкви, несмотря на отсутствіе общепризнаннаго опредѣленія ея видимыхъ границъ, давала все же возможность членамъ церкви успѣшно бороться противъ своихъ многочисленныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ. Однако, начиная съ III вѣка, этотъ порядокъ все менѣе сталъ удовлетворять потребности христіанъ, въ особенности на Западѣ, и середина III вѣка явилась временемъ рожденія новаго ученія объ Единствѣ Церкви.

Св. Кипріанъ, воспитанный въ атмосферѣ Римскаго права, привыкшій къ логическимъ построеніямъ, страстный поклонникъ дисциплины и порядка, не могъ не ощутить всѣхъ формальныхъ недочетовъ подобнаго строя. Вскорѣ волненія въ своей собственной общинѣ и также одновременное избраніе въ Римѣ въ 251 г. двухъ епископовъ, Корнилія и Новаціана, принудили его къ формулированію своего собственнаго опредѣленія единства Церкви, которое онъ изложилъ въ знаменитомъ трактатѣ: *De Catholicae Ecclesiae Unitate* (Объ единствѣ Католической Церкви).

*) Последнее условіе находило свое наиболѣе конкретное выраженіе въ епископѣ, ибо если община не имѣла своимъ главой лица, рукоположеннаго другими епископами, это означало, что ея единство съ остальными частями церкви нарушено и союзъ любви разорванъ.

Единая Истинная Церковь, согласно его учению, есть непосредственное продолжение Ветхо-Завѣтной теократіи. Ея члены избранный народъ, новый Израиль, также рѣзко выдѣленный изъ среды всего остального человѣчества, какъ 12 колѣнъ Еврейскихъ были отдѣлены отъ язычниковъ. Только члены Церкви могутъ получить дары Св. Духа и обрѣсти вѣчную жизнь (*). Въ Церкви не можетъ быть ни таинствъ, ни благодати, ни спасенія. По образному выраженію св. Кипріана, Богъ не былъ отцомъ тѣхъ, кому Церковь не была матерью. Эта часть его ученія не содержала въ себѣ еще ничего новаго, такъ какъ подобныя мысли были широко распространены среди христіанъ той эпохи. Новымъ элементомъ была его попытка точнаго опредѣленія видимыхъ границъ Единой Истинной Церкви. Онъ училъ, что земная Церковь вполне совпадаетъ съ вселенскимъ братствомъ тѣхъ христіанскихъ общинъ, которыя исповѣдуютъ истинную вѣру, хранятъ нравственныя предписанія Новаго Завѣта и соблюдаютъ общеніе другъ съ другомъ. Каждый членъ любой изъ этихъ общинъ и есть членъ Единой Вселенской Церкви, а ихъ совокупность образуетъ тѣло Христово на землѣ. Но такъ какъ понятіе истинной вѣры и высокой нравственности не могутъ быть проверены до конца человѣческимъ разумомъ, а св. Кипріанъ искалъ какъ разъ общепонятнаго объективнаго критерія Истинной Церкви, то онъ присоединилъ и третій, рѣшающій для него признакъ къ двумъ предыдущимъ, а именно — наличіе въ Церкви особаго института Епископата установленнаго Самимъ Іисусомъ Христомъ и получившаго отъ Него задачу охраны Единства Церкви. Безусловное подчиненіе своему законному епископу, члену

*) Ep. 54 (25). De Unit. 6.

этого вселенскаго епископата является поэтому для каждаго христіанина гарантіей его пребыванія въ Истинной Церкви, разрывъ съ епископомъ неминуемо влечетъ за собою выпаденіе изъ Церкви.

Эта основная мысль св. Кипріана была выражена имъ въ его знаменитой формулѣ, что нѣтъ разницы между ересью, грѣхомъ или схизмой (Ерс 4 (4), 66 (8), 69 (1)). Любое изъ этихъ нарушеній основъ церковной жизни выбрасываетъ человѣка изъ Церкви и лишаетъ его всѣхъ благодатныхъ даровъ.

Такимъ образомъ епископаты оказались, согласно ученію св. Кипріана, видимой стѣной, ограждающей Истинную Церковь отъ всѣхъ мнимыхъ попытокъ къ ея подражанію, которыя дѣлаются еретиками и схизматиками. Подчиненіе своему законному пастырю стало той объективной гарантіей пребыванія въ общеніи со Св. Духомъ, которую не могла предложить своимъ членамъ докипріановская церковь.

Предоставленіе этой новой позиціи епископату, который вмѣсто того, чтобы быть однимъ изъ выраженій единства Церкви, сталъ его главной основой и гарантіей, означало коренную перемѣну во всемъ строѣ Церкви. До св. Кипріана община и жизнь въ ней считалась источникомъ благодати и путемъ спасенія. Вся жизнь Церкви какъ бы покоилась на этомъ широкомъ основаніи. Св. Кипріанъ перевернулъ все тѣло Церкви, поставивъ на его вершину іерархію. Признавъ епископаты за основаніе Церкви, онъ сдѣлалъ его неперемѣннымъ условіемъ благодатности таинствъ и общенія со Св. Духомъ.

Эта грандіозная реформа въ жизни Церкви требовала не менѣе дерзновенной догматической предпосылки для своего оправданія. Св. Кипріанъ нашелъ ее въ своемъ знаменитомъ ученіи объ Апо-

столѣ Петрѣ, какъ единомѣ основателѣ Вселенской Церкви.

Вокругъ этого ученія идетъ до сихъ поръ ожесточенный споръ. Одни ученые считаютъ ученіе св. Кипріана объ ап. Петрѣ одной изъ разныхъ формъ Римско-Католическаго подхода къ понятію Церкви, другіе видятъ въ немъ прямое опроверженіе папства и защиту идеи управленія Церковью при помощи епископской республики.

Въ настоящее время благодаря работамъ нѣмецкаго богослова Koch'a (*) основныя положенія ученія св. Кипріана можно считать установленными и они сводятся къ слѣдующему.

Св. Кипріанъ вѣрилъ, что Христосъ, приступая къ учрежденію Церкви на землѣ, избралъ сначала одного человѣка Петра (Мат. XVI, 18-19), котораго онъ сдѣлалъ первымъ епископомъ Церкви (Ер. 33, I). Иисусъ Христосъ далъ Петру ключи царствія и ему одному обѣтовалъ благодать св. Духа. Такимъ образомъ, ап. Петръ являетъ образъ единаго епископата и онъ же есть тотъ камень, на которомъ зиждется вся Единая Истинная Церковь. Всякій, кто не стоитъ на немъ, находится внѣ Церкви и внѣ спасенія. Впослѣдствіи другіе апостолы были присоединены къ ап. Петру (**) и тогда каждый изъ нихъ получилъ точно тѣ же дары и такую же власть, которыя сначала были дарованы ему одному. Затѣмъ апостоловъ смѣнили ихъ преемники, епископы, и хотя съ теченіемъ времени ихъ число безпрерывно росло, но каждый изъ нихъ является лишь повтореніемъ апостола Петра, носителемъ той же силы, которую сначала получилъ лишь одинъ сынъ Юнинъ. Епископъ поэтому избирается Самимъ Богомъ (***), и отвѣтственъ лишь

*) Н. Koch. Cyprian und der Roemische Primat. 1910. Cathedra Petri 1930.

**) De unit (4).

***) Ерs 38 (I), 43 (I), 48 (4).

передъ Нимъ (*), всѣ они занимають престолъ Петровъ (**), единый и нераздѣльный, хотя и существующій въ каждой христіанской общинѣ.

Св. Кипріанъ былъ глубоко увѣренъ, что его ученіе есть единственный истинный отвѣтъ на вопросъ о предѣлахъ Церкви. Онъ былъ также убѣжденъ, что оно послужитъ мощной преградой противъ всѣхъ дальнѣйшихъ попытокъ расколовъ и распрей внутри Церкви. Онъ считалъ, что законно поставленный епископъ, не уличенный ни въ ереси ни въ грѣхѣ, является избранникомъ Христа и Его замѣстителемъ (***). Всякое противленіе ему есть поэтому открытое возстаніе противъ воли Божіей. Св. Кипріанъ также утверждалъ, что въ каждой общинѣ можетъ лишь быть одинъ истинный пастырь, ибо престолъ Петровъ не дѣлимъ на части. Поэтому всякій епископъ, избранный на кафедру, уже занятую другимъ пастыремъ, является всегда и при любыхъ обстоятельствахъ лжепастыремъ, лицомъ, выпавшимъ изъ Церкви и увлекающимъ на гибель всѣхъ своихъ послѣдователей.

Св. Кипріанъ такимъ образомъ обрѣлъ видимыя границы Церкви, постижимыя человѣческимъ разумомъ, и осязаемыя нашими руками. Онъ категорически утверждалъ, что всѣ, находящіеся внѣ этихъ священныхъ предѣловъ, находятся и внѣ Церкви и отсюда его упорная борьба противъ признанія схизматическихъ крещеній. Онъ былъ глубоко увѣренъ, что какъ бы православно ни вѣрили схизматики, какъ бы ни слѣдовали они ученію Іисуса Христа, поскольку они не подчиняются единственному законному епископу даннаго мѣста, а признають иныхъ пастырей, они внѣ Церкви, внѣ таинствъ, внѣ спасенія.

*) Eps 69 (17), 72 (3), 73 (26).

**) Eps 33 (1), 43 (5), 70 (3), 73 (7).

***) Eps 66 (5).

Таково было ученіе св. Кипріана, которое произвело глубокое впечатлѣніе на его современниковъ и повліяло на всѣ послѣдующія попытки къ формулированію ученія объ единствѣ Церкви.

Какъ же должны мы теперь отнестись къ нему? Насколько великій епископъ Карфагена является выразителемъ соборнаго самосознанія всей Вселенской Церкви? Отвѣтъ на этотъ вопросъ представляетъ по многимъ причинамъ чрезвычайныя трудности, и лучшимъ доказательствомъ этого служить тотъ странный фактъ, что ученіе св. Кипріана не было никогда ни принято, ни отвергнуто Церковью. Съ одной стороны она и на Западѣ и на Востокѣ почитаетъ св. Кипріана, какъ своего величайшаго учителя, отдѣльные элементы его доктрины легли въ основаніе позднѣйшихъ Римско-католической, Православной и Англиканскаго ученій о Церкви, а съ другой стороны, каждый разъ, какъ члены Церкви пытались принять цѣликомъ ученіе Кипріана, они впадали въ сектанство и теряли общеніе съ Вселенской Церковью. Лучшимъ примѣромъ послѣдняго можетъ служить сама Карфагенская община, которая безкомпромиссно воспринявъ въ лицѣ своего большинства ученіе св. Кипріана, потеряла свое единство и въ конечномъ итогѣ исчезла навсегда съ лица земли. Больше того, можно утверждать, что цѣлый рядъ другихъ глубокихъ расколовъ среди христіанъ были вызваны попытками всецѣлаго примѣненія къ жизни теоріи св. Кипріана. Нужно признать, поэтому что практически его ученіе оказалось не охраняющимъ, а разрушающимъ началомъ въ исторіи Церкви.

Эти факты приводятъ всякаго изслѣдователя ученія св. Кипріана къ необходимости особенно внимательной провѣрки всѣхъ его основныхъ предпосылокъ.

Необоснованность нѣкоторыхъ изъ нихъ сра-

зу бросается въ глаза и они уже давно отвергнуты Церковью. Такъ, напримѣръ, исторія не подтвердила его излюбленной мысли, что епископы получаютъ отъ Бога специальную харизму единодушія и безкорыстной ревности объ интересахъ всей Церкви. Также оказалась разрушенной и его глубокая вѣра, что та форма церковной жизни, которую знала Церковь его времени, есть единственный возможный порядокъ, ибо онъ установленъ Самимъ Богомъ. Церковь продолжаетъ существовать сейчасъ, несмотря на то, что давно исчезли самоуправляющіяся общины, избравшія своихъ пастырей, исчезли епископы независимые и равные другъ другу, главы своихъ маленькихъ церквей. Также непримѣнимо къ жизни оказалось утвержденіе св. Кипріана, что епископъ грѣшникъ или еретикъ не можетъ быть пастыремъ и Духъ Святой не освящаетъ таинства, совершеннаго имъ. Даже категорическое заявленіе св. Кипріана, что два епископа никогда не могутъ занимать одну и ту же кафедру, рухнуло подъ тяжестью тѣхъ епископскихъ схизмъ, когда земная Церковь не могла безусловно осудить одну сторону и оправдать другую (*).

Но перечисленіе всѣхъ этихъ отдѣльныхъ частныхъ дефектовъ само по себѣ безсильно вскрыть во всей полнотѣ то истинное и то ложное, что заключаетъ въ себѣ теорія св. Кипріана. Для того, чтобы разобраться именно въ этомъ, мы должны рассмотреть его ученіе въ его цѣломъ, провѣряя какъ его практическіе выводы, такъ и тѣ догматическія предпосылки, которыя обусловили ихъ.

Практическая непримѣнимость той схемы сохранения единства Церкви, которую предложилъ

*) Какъ на примѣры такой невозможности можно указать на Антиохійскую схизму конца 4 вѣка на Востокъ или на великую схизму папъ, вызванную такъ называемымъ ихъ Авиньонскимъ плѣненіемъ.

св. Кипріанъ, едва ли можетъ сейчасъ вызывать какія либо разногласія.

Совершенно несомнѣнно, что ни одно общество не можетъ возглавляться коллегіей, обладающей полнотою власти надъ остальными членами и вмѣстѣ съ тѣмъ состоящей изъ лицъ, совершенно равныхъ между собою и не несущихъ отвѣтственности ни передъ другъ другомъ ни передъ какимъ инымъ органомъ. А именно таковой была идея Кипріана объ епископатѣ, гдѣ каждый епископъ наслѣдовалъ полноту власти, данной вначалѣ ап. Петру, и былъ во всемъ подобенъ Первоапостолу. Св. Кипріанъ вѣрилъ, что внутреннее единодушіе епископата будетъ охраняться особымъ даромъ для благодати, и онъ писалъ, что не можетъ быть разногласій между тѣми, на комъ почиваетъ тотъ же самый Св. Духъ (Ер. 68 (5)).

Но эта увѣренность, какъ мы знаемъ, не оправдалась въ исторіи, и епископы также оказались способны ссориться, расходиться въ мнѣніяхъ, завидовать другъ другу и подчинять интересы Церкви своимъ личнымъ выгодамъ, какъ и остальные ея члены. Другой, не менѣе основной, дефектъ Кипріановской теоріи заключался въ томъ, что она вся была построена на предположеніи, что Церковь всегда можетъ различать законнаго епископа, истиннаго преемника ап. Петра отъ лжепастыря. Однако, всѣ попытки св. Кипріана найти тѣ, Самимъ Богомъ установленные признаки истиннаго избранія, которые бы дѣлали несомнѣннымъ отвѣтъ на вопросъ, кто изъ соперничающихъ архипастырей является представителемъ Христа, оказались тщетными. Въ дѣйствительности Церковь не обладаетъ имъ, и каждый разъ, когда возникали распри при избраніи епископовъ, враждующіе стороны искренне вѣрили, что ихъ кандидатъ выбранъ законно, а ихъ противникъ вопреки Божественному рѣшенію. Еще

болѣе осложнялся вопросъ о законномъ епископѣ тѣмъ, что онъ, будучи преемникомъ ап. Петра, могъ все же или согрѣшить или отпасть отъ вѣры. Св. Кипріанъ не отрицалъ, что епископы сохраняютъ свою нравственную свободу и потому признавалъ, что въ случаяхъ его паденія, община должна свергнуть недостойнаго пастыря и избрать новаго на его мѣсто (*). Это допущеніе окончательно подрывало всѣ основанія сложнаго зданія кипріановскаго ученія объ епископатѣ, ибо оно открывало возможность столь ожесточенныхъ распрей, о которыхъ даже не могла предполагать докипріановская Церковь. Исторія Церкви показываетъ, что члены общины могли не только расходиться въ мнѣніяхъ, согрѣшилъ ли ихъ епископъ въ степени, достаточной для его низложенія, но даже нерѣдко возникали споры по поводу дѣйствительности или мнимости самого факта преступленія, въ которомъ обвинялся пастырь (**). А такъ какъ отъ этого вопроса зависѣло, согласно новому ученію, спасеніе всѣхъ членовъ общины, ибо были осуждены на гибель всѣ тѣ, кто поддерживалъ сторону лжепастыря, то понятно становится, въ какое зловѣщее пламя фанатизма и ненависти могла разрастаться любая ссора внутри церковной общины. Всѣ эти недочеты ученія объ епископатѣ, какъ основѣ единства Церкви были связаны еще съ однимъ и, можетъ быть, наиболѣе серьезнымъ нарушеніемъ правильной дѣятельности Церковнаго организма. Кипріановское ученіе подрывало значеніе общины въ жизни Церкви, лишало Церковь той силы, которая особенно способствовала духовному возрож-

*) Ерс. 67 (2, 3, 5).

**) Характернымъ примѣромъ этого могутъ служить обвиненія противъ Еп. Феликса, въ отступничествѣ во время гоненій, что, однако, не могло быть доказано безспорными фактами и что явилось причиной возникновенія раскола Донатистовъ.

денію ея членовъ. Кипріановское утвержденеіе, что подчиненеіе законному епископу является вѣрнѣйшей гарантіей принадлежности къ Церкви, открывало доступъ въ Церковь индивидуализму и неизбѣжно слѣдующему за нимъ торжеству самости. Членъ Церкви отнынѣ могъ отложить въ сторону труднѣйшую борьбу противъ своего эгоцентризма и замѣнить братотворенеіе подчиненеіемъ законному пастырю. Благодаря этому всѣ разрушительныя силы взаимнаго отталкиванія и соперничества могли вновь безпрепятственно проникать внутрь церковнаго организма и онъ сталъ вскорѣ жертвой тѣхъ же страстей, и той же вражды, отъ которыхъ всегда страдаетъ все человѣчество.

Всѣ эти дефекты практической стороны теоріи св. Кипріана дѣлають особенно острымъ вопросъ, на какихъ же догматическихъ основаніяхъ строилъ онъ свое ученеіе, и насколько оно соотвѣтствовало Евангельскому образу Церкви.

Св. Кипріанъ, въ подтвержденіе своихъ положеній, приводитъ рядъ текстовъ, какъ изъ Ветхаго Завѣта, такъ и Новаго Завѣта. Онъ сравниваетъ Церковь то съ Ноевымъ Ковчегомъ, плывущимъ посреди волнъ человѣческаго грѣха и страстей, то съ садомъ, отгороженнымъ высокими стѣнами (Eps 69 (2), 74 (1)), то съ градомъ Божиимъ, противостоящимъ всѣмъ нападеніямъ язычниковъ и сектантовъ (Eps. 69 (4)). Еще болѣе любилъ онъ прибѣгать къ сравненію Церкви съ арміей *Militia Christi* (Eps. 10 (1), 61 (3)), гдѣ всѣ вѣрующіе раздѣлены на легіоны, и гдѣ каждый воинъ Христовъ знаетъ свое мѣсто и повинуется приказанію своего офицера — епископа, назначеннаго Самимъ Богомъ. Его языкъ достигаетъ подлиннаго пафоса, когда онъ описываетъ радость и славу борьбы и смерти подъ знаменами Христа, и онъ не знаетъ сожалѣнія къ тѣмъ мало-

душнымъ, кто или покинулъ поле битвы или, что еще хуже, послушался повелѣній своего начальника, епископа Церкви — предводителя христіанскихъ легіоновъ.*) Всѣ эти образы даютъ несомнѣнно яркое и подлинное представленіе о Церкви, въ особенности о ея внутреннемъ единствѣ и о необходимости глубокой спайки между всѣми ея членами. Но все же всѣ они не достигаютъ ни глубины ни силы Евангельскаго ученія о Церкви.

Поля, гдѣ растетъ пшеница вмѣстѣ съ плевелами (Мат. 13, 24-30). Дрожжей, которыя незамѣтно и таинственно преображаютъ окружающую ихъ среду (Лук. 13, 2), сѣмени, невидимо проростающаго въ нѣдрахъ земли (Лук. 13, 19). Евангельскіе образы всегда говорятъ о тайнѣ Церкви, о ея конечной непостижимости для человѣческаго разума, ибо мы не только знаемъ о Церкви, но вѣримъ въ нее. Евангеліе также учитъ, что истинныя границы Церкви и ея природа будутъ открыты лишь при концѣ исторіи человѣчества. Эта тайна Церкви ускользаетъ отъ вниманія св. Кипріана, и мы можемъ теперь предположить, что его основная ошибка заключается какъ разъ въ точномъ и ясномъ опредѣленіи ея предѣловъ. Св. Кипріанъ глубоко церковенъ, когда онъ говоритъ о значеніи Церкви, онъ правъ, когда настаиваетъ на ея единствѣ, какъ на необходимомъ условіи общенія ея членовъ со св. Духомъ, но онъ ошибочно опредѣляетъ ея видимыя границы, строя ихъ по канонически дисциплинарной линіи. Въ чемъ же причина этой ограниченности ученія св. Кипріана, что лишило его возможности познать церковь, которую онъ такъ любилъ во всей ея глубинѣ и силѣ? Отвѣтъ на этотъ основной вопросъ является ключемъ къ раз-

*) (Eps. 55 (4), 59 (4. 11), 66 (5-9), 74 (8-9), 76 (5-6).

рѣшенію личности и ученія св. Кипріана. Конечно, онъ можетъ быть данъ лишь со всѣми оговорками неизбѣжными въ истолкованіи дѣйствій и мыслей другого человѣка. Произведенія св. Кипріана даютъ однако возможность предполагать, что недостатки его ученія коренятся въ особенностяхъ его воспріятія природы Новозавѣтныхъ отношеній между Богомъ и искупленнымъ человѣчествомъ, призваннымъ къ свободному пріятію отвѣтственности за судьбы Церкви. Св. Кипріанъ былъ склоненъ видѣть въ Богѣ не столько милосерднаго Отца, ищущаго, какъ спасти погибшее, сколь Бога Ревнителя, любящаго и благословляющаго своихъ вѣрныхъ слугъ и преслѣдующаго всѣхъ тѣхъ, кто нарушилъ хотя бы одну букву изъ Его церковныхъ установленій. (Ерс. 69 (6), 73 (10), 74 (3)). Это нѣкое затемнѣніе того образа Божія, который былъ открытъ Спасителемъ и есть исходная точка всѣхъ дальнѣйшихъ недочетовъ кипріановскаго ученія о Церкви. Отсюда слѣдуетъ его убѣжденіе, что Богъ придаетъ большее значеніе дисциплинѣ и порядку въ Церкви, чѣмъ отданности Ему человѣческаго сердца. Отсюда утвержденіе св. Кипріана, что Церковь получила отъ Самого Іисуса Христа законченный кодексъ правилъ для своего управленія и всякое малѣйшее нарушеніе ихъ влечетъ за собою Божій гнѣвъ и осужденіе. Желая доказать это положеніе, св. Кипріанъ выдвинулъ свою теорію объ Ап. Петрѣ и на ней построилъ свое, очень сложное, и въ сущности искусственное и не оправданное жизнью ученіе объ епископатѣ. При этомъ всѣ свои теоріи св. Кипріанъ обосновываетъ на своихъ личныхъ толкованіяхъ св. Писанія, въ особенности Вѣтхаго Завѣта, забывая, что Церковь имѣетъ не только Библію, но и исторію. Въ настоящее время именно исторія Церкви которая является продолжающимся откровеніемъ

св. Духа въ событіяхъ жизни христіанскаго человѣчества, даетъ наиболѣе полное и исчерпывающее опроверженіе логически послѣдовательной теоріи св. Кипріана.

На основаніи всѣхъ этихъ размышленій возможно прійти къ слѣдующему выводу. Теорія св. Кипріана объ Единствѣ Церкви едва-ли можетъ считаться подлиннымъ выразителемъ церковнаго ученія и поэтому примѣненіе его предпосылокъ къ современнымъ попыткамъ разрѣшенія этого вопроса должно дѣлаться съ чрезвычайной осторожностью. Есть много основаній предполагать, что до Кипріановское отношеніе къ единству Церкви болѣе соотвѣтствуетъ Ново-завѣтному ея образу, и постепенный возвратъ къ нему есть задача нашего времени, которая сможетъ во многомъ облегчить объединеніе разрозненныхъ современныхъ конфессій въ Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь.

Это заключеніе находитъ свое подтвержденіе также въ томъ знаменательномъ фактѣ, что многіе современные наиболѣе острые конфликты между христіанами выросли на почвѣ примѣненія къ Церковной жизни тѣхъ предпосылокъ св. Кипріана, которые, какъ мы только что видѣли, не находятъ своего подтвержденія въ Ново-Завѣтномъ откровеніи и оказываются опровергнутыми исторіей Церкви. Отрицательныя послѣдствія теорій св. Кипріана вскрылись особенно осязаемо на Западѣ, такъ какъ непомѣрный ростъ папства и постепенное сосредоточеніе всей отвѣтственности за жизнь Церкви въ одномъ епископатѣ были вызваны тамъ широкимъ использованием крайнихъ выводовъ изъ ученія св. Кипріана. Христіанскій Востокъ гораздо меньше подвергся дѣйствію подобнаго процесса и неизбежно слѣдующаго за нимъ перерожденія церковнаго организма. Хотя и Востокъ не избѣжалъ

тѣхъ же вліяній, но все же ученіе о соборности Церкви никогда окончательно не терялось имъ. Многія традиціи ранней Церкви были несомнѣнно въ лучшей степени предохранены на Востокѣ, который и находится сейчасъ въ болѣе благоприятномъ положеніи, чѣмъ западъ въ отношеніи правильнаго осознанія единства Церкви.

Постепенное освобожденіе церковной жизни отъ крайнихъ выводовъ ученія св. Кипріяна поэтому легче можетъ осуществляться именно на Востокѣ. Значеніе этого процесса, однако, сразу отзовется и на Западѣ, и Православіе можетъ такимъ путемъ оказать подлинную братскую помощь западнымъ христіанамъ, облегчивъ имъ путь возвращенія къ болѣе соборнымъ формамъ осуществленія единства Церкви.

Жизнь и писанія св. Кипріяна представляютъ одинъ изъ самыхъ яркихъ примѣровъ неизбежности смѣщенія въ творествѣ каждаго церковнаго дѣятеля вѣчнаго и временнаго, боговдохновеннаго и человѣчески погрѣшнаго. Св. Кипріанъ съ одной стороны раскрываетъ въ своихъ твореніяхъ съ исключительной силой сущность единства Церкви, но съ другой стороны онъ даетъ часто несовершенныя, а иногда даже и запутывающія объясненія ея природы. Св. Кипріанъ былъ христіаниномъ, преодолевшимъ въ себѣ ветхаго Адама, отдавшимъ всего себя на служеніе Церкви и достигшимъ Богообщенія, но онъ же былъ и человѣкомъ III вѣка со всѣми особенностями мышленія своего времени, не способнымъ освободиться отъ ограниченности своего юридическаго образованія и отъ категорій Римскаго права. Церковь и ея единство суть величины безконечно превосходящія нормы всякаго закона, въ томъ числѣ и ветхозавѣтнаго, и поскольку св. Кипріанъ не былъ въ состояніи преодолѣть стремленія своей личности, мыслить и дѣйствовать въ категоріяхъ

права, постольку его построения оказались хрупкими и несовершенными.

16 вѣковъ, отдѣляющихъ насъ отъ его времени, были свидѣтелями разнообразныхъ попытокъ примѣненія его ученія. Они дають исчерпывающій матеріалъ для сужденія о томъ, что оказалось вѣчнымъ и что временнымъ въ его твореніяхъ. Отлагая въ сторону все то, что не выдержало испытанія, мы въ состояніи теперь еще больше оцѣнить все богатство духовнаго облика великаго епископа Карфагена и преклониться передъ его пламенной любовью и вѣрой въ св. Церковь.

Св. Кипріанъ былъ первый богословъ, держувшій поставить вопросъ объ единеніи Церкви, его отвѣтъ не исчерпалъ всей таинственной глубины ея жизни, но даже его неудачи есть свидѣтели величія его духа и силы его разума, ибо св. Кипріанъ не сумѣлъ овладѣть тѣмъ вопросомъ, надъ разрѣшеніемъ котораго все еще трудится церковное сознаніе христіанскаго человѣчества.

Dr. Н. З е р н о в ъ .

Лондонъ, 16. I. 33.

ПУТЬ ПРЕОБРАЖЕНІЯ*)

Печатаемая ниже статья представляет собою стенографическую запись лекцій профессора Х., читанныхъ въ 1927 году въ Москвѣ въ т. н. «катакомбѣ» — въ обширномъ подвалѣ, помѣщающемся подъ Музеемъ имени П. А. Крапоткина. Здѣсь въ теченіи пяти лѣтъ читались различными лицами лекціи на общественно-религіозныя темы въ большей или меньшей мѣрѣ связанныя съ анархизмомъ. Лекціи эти не были тайными или нелегальными — о нихъ извѣщалось въ большомъ плакатѣ, висѣвшемъ въ «вестибюлѣ» подвала; тутъ приводился списокъ очередныхъ лекцій на 2-3 мѣсяца впередъ по двѣ лекціи въ мѣсяцъ. И, конечно, среди аудиторіи въ среднемъ достигавшей 60-70 человекъ молодежи комсомольскаго склада была несомнѣнно «прослойка» изъ ГПУ. Однако лекціи читались все же совершенно явочнымъ порядкомъ съ нарушеніемъ всѣхъ административныхъ правилъ о собраніяхъ и публичныхъ выступленіяхъ, чѣмъ впрочемъ отличается и самъ Кропоткинскій Музей, существующій внѣ совѣтской юрисдикціи, не пользующійся формально даже правомъ юридического лица и не входящій въ музейную сѣть МОНО, регламентирующаго дѣятельность музеевъ. Въ такомъ же положеніи долгое время находился и Толстовскій Музей и еще одно учрежденіе. Въ этихъ трехъ мѣстахъ въ теченіи ряда лѣтъ теплилась послѣдняя свободная общественность, попустительствуемая властями, какъ терпимое зло, въ качествѣ показательныхъ декораций для различныхъ иностранныхъ коминтерновскихъ рабочихъ делегаций, среди которыхъ въ то время существовали еще анархическія секціи (испанская,

*) Редакція «Пути» печатаетъ эту статью какъ документъ характеризующій нѣкоторыя духовныя теченія въ Совѣтской Россіи, хотя тенденціи этой статьи расходятся съ основнымъ направленіемъ «Пути». Ред.

голландская, южно-американская и нѣкоторыя другія). Кроме того эти три мѣста свободной общественности и небольшая группа смѣлыхъ лекторовъ, выступавшихъ тамъ со своими дерзкими лекціями (всегда впрочемъ совершенно лояльныхъ къ вопросамъ актуальной и реальной политики) служили тѣмъ магнитнымъ полюсомъ, къ которому тянулись живыя силы молодежи и это обстоятельство облегчало работу для «наблюдающаго ока».

Упомянутыя лекціи проф. Х. сыграли немалую общественную роль, ибо, застенографированныя, онѣ получили широкое распространеніе въ общемъ потокѣ тайной рукописной литературы. Несмотря на карликовые «ундервудовскіе» тиражи въ 5-6 экземпляровъ, рѣдко — 10 экз. на папиросной бумагѣ, — онѣ многократно переписывались и появлялись въ разныхъ городахъ Россіи. Никакія другія рукописныя изданія не пользовались такою популярностью и успѣхомъ, какъ лекціи Х., отвѣчающія новому сознанию современной молодежи и въ то же время насыщенные духовными цѣнностями «до-исторической» (то-есть до революціонной) эры.

Начиная съ осени 1923 года Х. прочитаны четыре курса лекцій: 1. Введеніе въ религіозно-мистическое общественное міросозерцаніе. Этотъ курсъ подраздѣлялся на три триместра: а) Бунтъ противъ личности; б) Возстаніе противъ боговъ психизма; в) Революція духа; 2. Мистическій Анархизмъ: а) Правовыя основы безвластія; б) Этика въ экономикѣ; и в) Ученіе о синархіи (синакратіи). 3. Метафизика исторіи — тайный смыслъ исторіи съ точки зрѣнія социологіи, философіи исторіи и мистики исторіи и 4. Путь Преображенія — Синтетическое построеніе общественнаго идеала по религіямъ Кришны, Будды и Христа (Бхагаватъ-Гита и Евангеліе).

Печатаемая ниже лекція есть первая лекція изъ четвертаго курса, читаннаго въ 1926-27 году.

Указанные циклы лекцій вмѣстѣ съ лекціями другихъ лицъ характеризуютъ глубокой кризисъ русскаго анархизма. Этотъ послѣдній, правда, всегда отличался религіознымъ характеромъ и мистическими устремленіями и даже въ своемъ матеріалистическомъ выраженіи отличался рѣзкимъ богоборствующимъ характеромъ, то-есть мучился тѣми же религіозными проблемами (М. Бакунинъ). Однако въ прежнее время политическій анархизмъ вмѣстѣ съ социализмомъ протекалъ преимущественно въ общемъ матеріалистическомъ руслѣ. Теперь все это рѣзко перемѣнилось. Подавляющее большинство прежнихъ кропоткинцевъ и бакунинцевъ опредѣлилось по линіи такъ называемаго «мистическаго анархизма», ничего общаго однако не имѣющаго съ прежнимъ декадент-

скимъ «анархизмомъ» Вяч. Иванова, извѣстнымъ въ 1906 г. подъ тѣмъ же названіемъ. Меньшинство же изъ прежнихъ анархистовъ-матеріалистовъ отчасти застыли въ позиціи синдикалистовъ (А. Боровой и другіе), отчасти же «покаялись» и перешли къ большевикамъ (Л. Гроссманъ и др.).

Катакомбныя лекціи послужили кромѣ того основаніемъ для обвиненія мистическихъ анархистовъ со стороны анархистовъ-матеріалистовъ, въ томъ, что Музеемъ позитивиста и матеріалиста Кропоткина яко-бы овладѣли «церковники» и «попы», что бывшіе кропоткинцы и бакунинцы измѣнили матеріалистическимъ идеаламъ своихъ учителей и т. д. Однако новое теченіе анархизма всегда подчеркивало, что оно развиваетъ свои идеи въ полномъ соотвѣтствіи съ ученіями Бакунина и Кропоткина, которымъ по его мнѣнію пришлось, приспособляясь къ духу матеріалистической эпохи, выражать свои идеи въ формѣ «матеріалистическихъ» доктринъ. Такъ, перу автора, печатаемой ниже статьи принадлежитъ большой четырехтомный трудъ «рукописнаго изданія» подъ названіемъ: «Бакунинъ и культъ Іальдабаофа», въ которомъ жизнь, дѣятельность и ученіе М. Бакунина представлены въ совершенно новомъ и неожиданномъ для прежнихъ точекъ зрѣнія свѣтъ. Трудъ этотъ автору настоящихъ строкъ удалось вывезти изъ Россіи.

М. А р т е м ѣ е в ъ .

Человѣкъ, какъ и всякое существо, въ своемъ реальномъ бытіи опредѣляется нѣкоторыми соотношеніями между тѣмъ, что мы называемъ его внутреннимъ, и тѣмъ, что его окружаетъ — средой. Всякое дѣйствіе человѣка связано съ его внутренней и внѣшней средой; его физическое тѣло связано съ окружающимъ его физическимъ міромъ, его душа связана съ окружающей его соціальной средой и его духъ связанъ съ тѣмъ, что можно назвать средой духовной. Въ жизни все это проникаетъ другъ друга и невѣроятно усложняетъ взаимную зависимость между субъектомъ и объектомъ. Человѣкъ, таковъ, какъ онъ есть, есть именно таковъ потому, что онъ стоитъ въ данномъ отношеніи съ его окружающимъ. Когда мы говоримъ «человѣкъ», мы подразумеваемъ извѣстный космосъ всевозможныхъ переживаній и въ этихъ переживаніяхъ мы находимъ элементы и вліяніе окружающей среды. Нельзя говорить о человѣкѣ, какъ о чемъ-то находящемся внѣ времени и пространства и если быть можетъ, та божественная искра, которая имѣется въ каждомъ существѣ, не зависитъ отъ сре-

ды, то вѣдь не о ней приходится говорить. Приходится же говорить о человѣкѣ, поскольку мы его рассматриваемъ не какъ божество. Попробуемъ себѣ дать отчетъ въ томъ, что такое представляетъ собою человѣкъ съ этой точки зрѣнія, при чемъ мы будемъ говорить о человѣкѣ взросломъ, ибо все то, что относится къ взрослому съ еще большей силой можетъ быть отнесено къ ребенку или къ старику.

Человѣкъ живетъ на поверхности земли въ опредѣленной атмосферѣ при опредѣленной температурѣ и, если бы мы измѣнили эти условія, человѣкъ не могъ бы существовать. Попробуйте растворить въ атмосферѣ земли хотя бы 10 проц. углекислоты, хотя бы долю % синильной кислоты и человѣкъ исчезнетъ. Попробуйте поднять человѣка на 20 верстъ надъ землей и онъ погибнетъ; попоробуйте опустить его на полъ вершка подъ воду и онъ умретъ. Голый человѣкъ, помѣщенный на полюсъ, погибнетъ отъ холода, а въ Сахарѣ погибнетъ отъ жары. Если человѣкъ упадетъ на землю съ высоты 20 метровъ — онъ разобьется; если онъ пробудетъ безъ пищи и питья сравнительно небольшое количество дней, онъ умретъ отъ голода и жажды и чрезвычайно тѣсны на абсолютной шкалѣ тѣ предѣлы, въ которыхъ возможна жизнь на землѣ человѣка. И если дерево кажется намъ подчасъ неживымъ только потому, что оно неподвижно, связано съ мѣстомъ, то несмотря на подвижность человѣка, тысяча нитей подобно корнямъ удерживаютъ его въ опредѣленныхъ условіяхъ существованія. Внѣ земли и ея условій о человѣкѣ говорить не приходится.

Совершенно то же самое относится къ его духовному бытію. Происхожденіе, появленіе на свѣтъ каждаго человѣка, связано съ другими людьми — съ отцомъ и матерью. Его жизнь въ теченіи первыхъ лѣтъ находится въ тѣсной и непосредственной зависимости отъ родителей, отъ семьи и все это, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, тѣснѣйшимъ образомъ связано съ окружающимъ его человѣческимъ же обществомъ.. Его языкъ, а стало быть понятія, а стало быть возможность мыслить можетъ появиться только въ обществѣ. Его представленія, его эмоціи, его поступки слагаются благодаря милліонамъ вліяній, которыя на него оказываетъ окружающее его общество и если бы человѣкъ былъ изъятъ изъ этого общества, онъ пересталъ бы быть человѣкомъ. И подобно тому, какъ человѣкъ, изъятый изъ присущихъ ему физическихъ условій, долженъ погибнуть, при чемъ гибель его совершается въ теченіи большаго или меньшаго времени, когда онъ быстро или медленно отмираетъ, точно также и человѣкъ, изъятый изъ общества на срокъ больше того или другого предѣла, начинаетъ медленно умирать. Извѣстно, что когда собирались на трапезу

чуть не разъ въ мѣсяцъ монахи, связанные со строгими формами одиночества, то при встрѣчѣ, когда они могли говорить, они молчали, ибо не о чемъ было говорить.

Только въ общественной средѣ можетъ человѣкъ существовать такимъ, каковъ онъ есть, и все то, что мы связываемъ съ представленіемъ о человѣкѣ, какъ таковомъ, тѣсно связано съ другими людьми. Въ общества человѣкъ существовать не можетъ. Конечно, изъ этого не слѣдуетъ, что у человѣка не можетъ быть потребности въ одиночествѣ, какъ изъ того, что человѣкъ долженъ питаться, не слѣдуетъ, что онъ все время долженъ что-нибудь жевать, но какъ и тамъ, если онъ пробудетъ безъ пищи определенное время, онъ уничтожится. И сама божественная искра въ человѣкѣ и его духовное начало можетъ пробудиться только потому, что въ постепенномъ подъемѣ къ духовнымъ высотамъ, они опирались на окружающій условія, съ одной стороны, являющіеся для человѣка тюрьмой, а съ другой — освобожденіемъ и чѣмъ въ дѣйствительности эти условія окажутся для даннаго человѣка это можетъ рѣшить только сама жизнь и самъ человѣкъ, это будетъ зависѣть отъ того, какъ къ этимъ условіямъ отнесется онъ самъ.

Всего проще было бы какъ будто отказаться отъ міра, отказаться отъ жизни въ немъ и уйти къ «блаженству въ Богѣ», но тогда еще было бы разумнѣй, чтобы та божественная искра, которая ведетъ человѣка сдѣлала бы это раньше, тогда, когда она только заблестѣла въ первый моментъ выхода изъ хаоса, или даже тогда, когда она только отдѣлилась отъ своего первоисточника. Но если и такъ, тогда безсмысленны и ненужны всѣ формы бытія. Однако эти формы есть и, если развернуть этотъ вопросъ въ его безконечной сложности бытія, какъ принципа, то точка зрѣнія отреченія должна прозвучать упрекомъ Сверхъ-Абсолютному началу въ томъ, что она сама появилась. Эта точка зрѣнія приводитъ къ провозглашенію проклятія всему бытію, а стало быть, и тому, благодаря которому бытіе стало. Или въ бытіи есть какой то смыслъ, или его въ немъ нѣтъ. Такъ разсуждаютъ обыкновенно, но, вѣдь можетъ быть и такъ, что этотъ смыслъ есть, но что онъ недоступенъ пониманію существъ, стоящихъ на данной ступени развитія. Отреченіе отъ міра вытекаетъ изъ сознанія того, что бытіе и страданіе одно и то же, но если бытіе является результатомъ сверхъ-абсолютнаго начала, то въ такомъ случаѣ, оно не можетъ нести въ себѣ зла, а если зло есть, а оно есть, то его причиной являются сами созданныя существа, направившія свою свободную волю не по должному пути. Но въ послѣднемъ случаѣ причиной того, что бытіе связано со страданіемъ, являются

сами сущіе и если одинъ изъ этихъ сухихъ хочетъ теперь отрицать міръ, онъ будетъ отрицать самого себя, поскольку онъ будетъ отрицать свою собственную свободу. Это можетъ произойти или по существу, въ безусловномъ смыслѣ и тогда такое отрицаніе есть актъ духовнаго самоубійства, или оно вытекаетъ изъ условныхъ моментовъ данной формы бытія и связаннаго съ ними переживанія и тогда мы говоримъ объ ослабленіи самого существа, а это и значитъ затемненіе въ немъ божественнаго или духовнаго начала.

Такимъ образомъ на пути отреченія отъ міра мы можемъ достигнуть только небытія, но въ безконечности, въ вѣчности отъ времени до времени все снова и снова будетъ вытекать какъ бытіе то, что было хотя бы разъ, и снова и снова оно будетъ ставить вопросъ о признаніи бытія, никогда не находя выхода, по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока существо сущее не возбудитъ въ немъ вновь стремленія не къ отреченію, а къ преодолѣнію міра. И тогда путь скорби смѣняется путемъ радости, ибо человѣкъ пріемлетъ все бытіе, все сущее не какъ оковы, а какъ крылья для того, чтобы въ концѣ концовъ преобразивъ это бытіе въ радость, самому подняться надъ всѣмъ бытіемъ. Христосъ говоритъ: «Возьмите иго Мое на себя, ибо иго Мое благо и бремя Мое легко есть».

Но есть другой путь, путь погруженія въ бытіе, когда человѣкъ утопаетъ въ жизни и мірѣ, когда онъ оплетаетъ себя все больше и больше растущей сѣтью рождающихся въ немъ потребностей и ихъ удовлетвореніемъ. Тогда человѣкъ растворяется въ мірѣ, тогда онъ превращается въ мѣсто, черезъ которое изживаютъ себя чуждыя ему по существу силы міра. Все больше и больше растутъ потребности человѣка и, если онъ подпадаетъ ихъ вліянію, то онъ постепенно вытѣсняютъ его самого, ибо въ человѣкѣ начинается жить все, кромѣ той божественной искры и того духовнаго начала, которое ему присуще. Въ немъ начинаютъ жить страсти, мысли, желанія стремленія и все это не можетъ его удовлетворить, его внутренняя бездна растетъ и сколько онъ не вливаетъ въ нее содержанія изъ бездны внѣшней, получается переливаніе изъ пустого въ порожнее и самъ онъ начинаетъ созерцать себя какъ то, черезъ что струятся всевозможные стихійные потоки, а его самого охватываетъ все большая и большая тоска.

Такимъ образомъ передъ нами раскрывается второй путь, какъ путь погони за мгновеніемъ, какъ путь калейдоскопической игры переживаній, бессмысленной и безсвязной, и въ безмѣрной тоскѣ находится тогда духъ человѣка надъ хаосомъ своихъ собственныхъ переживаній, ибо онъ не въ силахъ въ этотъ хаосъ войти, погрузиться въ него, чтобы начать въ немъ

творчество своего внутреннего космоса. Онъ остается, такимъ образомъ, внѣ подлинной жизни, внѣ подлиннаго міра и подлиннаго творчества. И этотъ путь есть путь глубочайшей скорби, ибо здѣсь сама скорбь бытія концентрируется, какъ безмѣрная тоска въ самомъ человѣкѣ.

Въ своей знаменитой первой, такъ называемой, Бенаресской проповѣди, такъ обратился только что ставшій Буддой къ человѣчеству: «Двѣ есть крайности, о иноки, которымъ не долженъ слѣдовать отрeksiшійся отъ міра. Съ одной стороны обычное (въ міру) поведеніе, — влеченіе къ вещамъ, прелесть коихъ зависитъ отъ страстей и, въ особенности, отъ чувственности. Это путь низкій, языческій, недостойный, неполезный, годный только для преданныхъ міру и обычному (въ немъ) поведенію. Съ другой стороны — путь аскетизма (самоистязанія), мучительный, недостойный и бесполезный. Есть срединный путь, о иноки, чуждый этихъ двухъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ міру духовному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ... Каковъ же этотъ срединный путь, о иноки, чуждый этихъ двухъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ міру духовному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ? Во-истину это благородный всемірный путь, то-есть: правильныя (праведныя, совершенныя) воззрѣнія; правильныя стремленія, правильная рѣчь, правильное поведеніе, правильный образъ жизни, правильное усиліе, правильная вдумчивость и правильное созерцаніе. Таковъ, о иноки, правильный путь безъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ міру душевному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ».

Въ обоихъ случаяхъ, на обоихъ предыдущихъ путяхъ мы видимъ отреченіе отъ того, что составляетъ нашу подлинную глубочайшую сущность, отреченіе отъ свободы, а стало быть, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ различныя формы самоубійства. Тотъ срединный путь, о которомъ говоритъ Будда, тотъ путь, который «легокъ и благъ», какъ говоритъ Христосъ, есть путь освобожденія, но не освобожденія отъ своей свободы, а освобожденія отъ всего, что отрицаетъ утвержденіе этой свободы, путь преодоленія необходимости, а стало быть путь преображенія страданія въ радость. Этотъ путь есть путь состраданія, путь любви, мудрости, воли, творчества, истины и свободы. Тотъ путь, который мы можемъ назвать путемъ Зоновскимъ.

Міръ существуетъ жертвой — говоритъ Бхагаватъ-Гита, — міръ существуетъ жертвенной дѣятельностью. Величайшую дѣятельность, величайшее напряженіе долженъ развертывать человѣкъ, и въ этой дѣятельности онъ никогда не долженъ искать плодовъ ея. Путь есть путь сочувствія, путь состраданія, сопереживанія и жалости и тогда становится яснымъ, что путемъ состраданія, впитывая въ себя чужое страданіе, мы должны его не въ себѣ, а въ другихъ преобразовать въ радость. Свободенъ человѣкъ и абсолютно все дозволено ему, что не причиняетъ боли и страданія никому, въ томъ числѣ и ему самому. Всѣ запреты, всѣ нормы, кромѣ этой въ существѣ своемъ являются предразсудкомъ. Все больше и больше долженъ человѣкъ развертывать свои потребности, но въ нихъ также, какъ и въ ихъ удовлетвореніи не долженъ онъ терять своей свободы. Только черезъ развитіе своихъ потребностей человѣкъ развертываетъ и свое сочувствіе и возможность сопереживаній со всѣмъ міромъ и въ этомъ своемъ пути человѣкъ одновременно преобразая міръ, преобразаетъ и самого себя. Только поднимая другихъ, онъ поднимается самъ, «ибо всякій, спасающій душу свою, теряетъ ее, и всякій полагающій ее въ любви, обрѣтаетъ ее». И на этомъ пути человѣкъ постепенно достигаетъ того, что въ немъ начинаютъ звучать отзвуки иныхъ міровъ и, такимъ образомъ, жизнь развертывается все болѣе и болѣе мощно, иные міры раскрываются передъ человѣкомъ и раскрываютъ передъ нимъ тайны, углубляющія его мудрость и укрѣпляющія его волю.

Когда мы слышимъ, какъ святые молились за бѣсовъ, то мы знаемъ теперь, что это значитъ. Это значитъ, что тогда въ человѣкѣ пробудились бѣсы, всевозможныя желанія и толкали его на совершеніе тѣхъ или другихъ поступковъ, то человѣкъ преобразалъ ихъ въ себѣ самомъ и тѣмъ поднималъ ихъ. Когда мы развертываемъ въ себѣ потребности, мы пробуждаемъ въ себѣ бѣсовъ, и когда мы затѣмъ преобразуемъ эти потребности, мы и бѣсовъ этихъ преобразуемъ въ силы, которыя въ концѣ концовъ начинаютъ служить тому же дѣлу добра, которому служимъ и мы. Какъ одну изъ самыхъ основныхъ проблемъ человѣческой жизни, мы можемъ съ этой точки зрѣнія разобрать половую проблему. Въ чемъ ея сущность и въ чемъ ея рѣшеніе? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ вспомнимъ какъ объясняютъ мифологіи происхожденіе пола.

Съ высокихъ, высокихъ небесъ спустились огненные души въ область четырехмѣрнаго космоса, въ нами теперь обитаемые міры... Они населили міры, надъ которыми простиралась власть Іальдабаофа. Но души цѣлостныя и единыя, андрогинныя и полныя, стремились къ верхамъ и не призна-

вали власти Іальдабаофа... Они и сошли то въ низы, чтобы поднять эти низы, преобразить ихъ... И Іальдабаофъ увидѣлъ, что вѣстники Зоновъ — души — не признаютъ его и грозятъ опрокинуть его власть надъ низшими мірами... Онъ вступилъ съ ними въ борьбу и, создавъ изъ всѣхъ страстей хаоса существо, по виду подобное женщинѣ, онъ подвелъ ее къ душѣ... И душа восхитилась красотой созданнаго... Она увидѣла, что это хаосъ предсталъ передъ ней, но любовь и жалость раздвоили душу и все, что было отъ любви, устремилось къ созданной Пандорѣ... Тогда часть души, какъ бы оторвалась отъ нее, душа раздвоилась и часть ее вошла въ созданное Іальдабаофомъ. Такъ былъ привить хаосъ человѣческимъ душамъ... Такъ явилась, подобная «Евѣ будущаго» Вилье-де-Лиль-Адана, существо разорванное и воплотившееся въ стихіи... Съ тѣхъ поръ двѣ души живутъ въ человѣкѣ — одна «отъ высшихъ», другая — «отъ низшихъ».

Однако Софія — Зонъ Мудрости — осѣняла души и зовъ къ свободѣ, то-есть къ Богу несказанному звучалъ въ душахъ людей... И Софія вспыхнула въ душахъ стремленіемъ къ верхамъ...

Но вмѣстѣ съ силами хаоса, со стихіями и эмоціями, получилъ человѣкъ въ образѣ прельстившемъ его, и тотъ низшій умъ, который Іальдабаофъ породилъ въ хаосѣ, котораго сущность раздѣленіе и который всегда пребываетъ въ своемъ существѣ съ Іальдабаофомъ и благодаря ему онъ «раздѣляетъ и властвуетъ». Этотъ умъ — опора власти, ибо сущность Іальдабаофова стремленія къ власти излилась въ хаосъ и породила умъ, низшій умъ, обратное отраженіе ума высшаго, присущаго Софіи и подобно послѣднему — змѣеобразный. Этотъ умъ раздѣляетъ хаосъ и приводитъ его въ систему. Міръ Іальдабаофа есть система, форма, оболочка, схема, абстракція...

Всякое желаніе, эмоція стремится къ обладанію, къ власти надъ желаемымъ... И потому самъ этотъ низшій умъ есть только потенцированное, сгущенное, кристаллизованное желаніе... Такъ, въ тѣлѣ человѣка сосредоточены: между его верхними конечностями умъ, а между нижними — полъ. Такъ былъ разрушенъ андрогинъ и появились два пола. Оба они порождаютъ умъ и этотъ умъ обособляетъ ихъ отъ природы и другъ отъ друга, замыкаетъ ихъ въ тѣлесномъ и душевномъ существѣ и создаетъ, какъ и всякое желаніе, притяженіе къ себѣ, то-есть самость, эгоизмъ.

А между тѣмъ Зоны — Любви, Мудрости и Воли, то-есть Христось, Софія и Отець, сошедшіе въ область бытія, отдають въ своей жертвѣ Себя цѣликомъ, чтобы бытіе раскры-

лось, какъ красота и Эонъ Красоты — Духъ Святой поднятъ бы лицо въ область совершенной Красоты. Но умъ вложенный въ человѣка замыкаетъ его въ царствѣ Іальдабаофа и на границѣ этого ума и царства стоятъ страхъ и стыдъ.

Ибо въ началѣ желанія стоитъ страхъ, а въ концѣ его — стыдъ. Іальдабаофъ побѣдилъ съ помощью ума шесть другихъ архонтовъ и воцарился надъ созданнымъ имъ шарообразнымъ міромъ, какъ Диміургъ и повелитель. Но созданный имъ умъ ведетъ по путямъ познанія и «умножающій познаніе — умножаетъ скорбь», въ противоположность уму высшему, который умножаетъ радость.

Свое небо воздвигъ Іальдабаофъ и землю... На небѣ возсѣдаетъ онъ среди другихъ архонтовъ и творитъ Законъ, Судъ и Казнь. У него на Олимпѣ возсѣдаетъ и та, которую зовутъ Афродитой Небесной, рождающей Эросъ... А внизу бродитъ во тьмѣ городовъ проститутка — земная Афродита — похоть. Но и Афродита Небесная есть только холодный идеалъ эстетизма, какъ схема полового ума... Эросъ, рождаемый ею, есть Эросъ греческаго искусства — холоднаго и мраморнаго.

Однако Тотъ, Кто есть и былъ подлинный Творецъ бытія — Элоимъ — создалъ бытіе и въ бытіи хаоса стало страданіе, ибо неисчислимыя міриады полярностей пронизывали бытіе... Въ свободѣ бытія своего они творили случай... И Эоны сошли, чтобы создать космосъ, какъ совершенную красоту и путемъ любви, мудрости и воли упорядочить хаосъ... На крыльяхъ Духа Святого должно вознестись бытіе къ сверхъ-бытію, чтобы соприкоснуться съ истиной и стать ею, достигая свободы, какъ послѣдняго освобожденія и потонуть въ плеромѣ никому невѣдомыхъ потенцій. Но красота совершенная рождается только изъ преодоленія полной гармоніи полярностей.... За гранью гармоніи начинается совершенная красота. Каждая гармонія рождаетъ только одну изъ безчисленныхъ граней вѣчной красоты. Но путь Красоты есть путь андрогинный, путь рожденія и освобожденія духа.

Когда человѣческій духъ былъ раздробленъ и появился полъ, то умъ приковалъ вниманіе человѣка къ потерянному андрогинизму и смутилъ его лживой мечтой о возможности преодоленія полярности пола съ помощью ума, разрывающаго познаніе на субъектъ и объектъ, съ помощью тѣлеснаго совокупленія.

И вотъ когда рѣшается вопросъ о преодолѣніи пола, то одни подпадаютъ подъ его власть или подъ власть ума и постепенно распадаются на хаотическія вспышки страстей или на шелуху безжизненныхъ пустыхъ теорій и возвращаются въ хаосъ...

Другіе подавляють полъ и умъ и идутъ путемъ кастраціи и самоубійства къ тому, что все болѣе и болѣе гасятъ въ себѣ силы бытія, чтобы коснуться ничто, живущаго въ глубинѣ созданнаго Іальдабаофомъ. Первые подпадаютъ подъ власть своихъ потребностей, а вторые убиваютъ потребности, — въ обоихъ случаяхъ духъ человѣка гасится и постепенно тухнетъ.

И есть только одинъ правильный путь — путь преображенія... Преобразиться долженъ и умъ и полъ. Въ горнилѣ пламенной любви, мудрости и воли должны переплавиться они и для этого должна вспыхнуть въ человѣкѣ великая жалость и жертва. Путь состраданія, несущаго радость — таковъ путь преображенія.

Только въ духовной области преодолевается умъ и полъ и только съ преображеніемъ ума и пола рождается духъ. Ни развратъ, ни аскетизмъ ничего не дадутъ кромѣ скорби.

Развратъ Афродиты земной и аскетизмъ Афродиты небесной ведутъ не къ освобожденію, но къ рабству. Хаосъ можетъ быть преодоленъ только любовью, мудростью и волей. «Блаженъ, кто путь нашелъ совершенный, ибо иго мое благо и бремя Мое легко». И тотъ обрѣтаетъ міръ, въ душу котораго вливаются желанія также, какъ въ полноводный океанъ, сохраняющій неподвижность, вливаются рѣки, а не тотъ, кто желаетъ желанія. Кто въ такой степени отрекся отъ желаній и идетъ впередъ, свободный отъ вожделѣній корысти и эгоизма, тотъ обрѣтаетъ міръ.

Такъ говорили Будда, Христосъ и Кришна. И тогда пусть искушенія приходятъ, если они хотятъ... Въ преображенной душѣ они должны будутъ преобразиться и сами. И тогда силою любви, то-есть «Христа во мнѣ», а это и есть молитва, преображенные мною лярвы ужъ не вернутся больше во мглу. А силы ихъ вмѣстѣ съ духомъ моимъ будутъ служить добру, а не злу. И если человѣкъ сдѣлалъ свою душу совершенно чистой отъ хаоса — онъ можетъ подняться къ верхамъ, но онъ можетъ работать и дальше въ низахъ.... И онъ остается, чтобы міръ планетъ сталъ міромъ, куда, наконецъ, сойдетъ «царство Твое, царство послѣдней свободы...» А пока этого нѣтъ, души — рабы Іальдабаофа — воспринимаютъ всякую жертву сквозь лживое стекло ума низовъ и всякую красоту сквозь мутную дымку пола. Полъ заслоняетъ для человѣка возможность проникновенія въ иные аспекты красоты и рисуетъ ему гармонію полярностей, какъ то, что производитъ Іальдабаофъ, какъ паническое совокупленіе... Но ничего общаго не имѣетъ подлинная красота съ поломъ и потому всѣ религіи Іальдабаофа смѣшивали экстазъ

устремленія къ свободѣ и говорили всегда въ терминахъ пола — женихъ, невѣста, бракъ и т. д. Ничего общаго не имѣетъ мудрость и истина и высшій умъ съ низшимъ и потому всѣ религіи Іальдабаофа, смѣшивая все, творили догматику и правовѣріе, потому то они ругали атеистомъ всякаго, кто не хочетъ подчинить формамъ Іальдабаофова ума содержаніе, берущее начало изъ неизмѣримо болѣе высокихъ обителей... Только тѣ идутъ путемъ преображенія, путемъ Христа, въ которыхъ Самъ Христосъ, то-есть Любовь, Мудрость и Воля. Христосъ въ насъ и каждый его можетъ ощутить въ себѣ, когда переживаетъ великое состраданіе и жалость, великую любовь и неодолимую потребность жертвы и дѣлаетъ такъ... А кто не дѣлаетъ, тотъ только издали почувствуетъ присутствіе Христа, но не смогъ вмѣстить Его. Отказъ отъ насилія, власти и богатства, таковы первыя условія вступленія на путь... И когда мы дѣлимъ людей по религіямъ и вѣроисповѣданіямъ, мы дѣлимъ также, какъ если бы мы дѣлили людей по костюмамъ. Не схемы и міровоззрѣнія, не догматы и символы вѣры, опредѣляютъ принадлежность людей къ тому или иному пути — Эоновскому или Іальдабаофовскому, но только и только дѣла. И только тогда, когда человѣкъ становится твердо на Эоновскій путь, только тогда, обращаясь вновь назадъ къ міру Іальдабаофа, онъ видитъ, какимъ путемъ можно преодолѣть Іальдабаофа въ самомъ его царствѣ... Тогда онъ видитъ, что и самъ полъ и умъ могутъ быть сдѣланы орудіями преображенія, если сдѣлать ихъ слугами любви и мудрости Эоновъ. И онъ познаетъ, что весь міръ Іальдабаофа есть игра — игра боговъ Іальдабаофа... Та игра, которую въ своемъ искусствѣ и философіи обрисовали греки... Это вращеніе колеса причинности то вверхъ, то внизъ, каждая точка скользитъ и пляшетъ въ общемъ смятеніи... Не отрицаніе жизни и міра, но преображеніе ихъ — вотъ задача. Не бѣгство и не паденіе, но борьба... Міръ подлинной дѣйствительности есть міръ дѣяній и внѣ дѣятельности нѣтъ спасенія, но дѣятельность должна быть благой и жертвенной.

Х.

ЛИСТКИ ИЗЪ ДНЕВНИКА.

О грѣшныхъ и праведныхъ.

О вѣрѣ и маловѣріи.

Передо мною религіозный листокъ «Призыва» No 1. Это парижское изданіе, такъ называемаго «Собранія Духовнаго Пробужденія въ Парижѣ». Есть основаніе предполагать, что это — изданіе сектанской организаціи. Однако самая установка религіозной мысли, общій духъ листка рационалистическій и юридическій, отъ котораго не свободна и традиціонная церковная религіозность.

Содержаніе листка состоитъ въ напominаніи о «Трехъ важныхъ истинахъ».

1. Не всѣ люди будутъ спасены.

2. Большая часть людей погибнетъ.

3. Погибнутъ и многіе изъ тѣхъ, которые думали, что они будутъ спасены.

Эти три предостерегающія истины обосновываются на соотвѣтствующихъ текстахъ св. Писанія.

Передъ читающимъ эти странички проходитъ обычная картина, натуралистически толкуемаго ада, съ огненными мечами, плачемъ и скрежетомъ зубовъ грѣшниковъ. Такая участь ждетъ большинство людей. Не Іисусъ Христосъ ли сказалъ: «Тѣсны врата и узокъ путь, ведущій въ жизнь, и *не многіе* (курсивъ автора листка) находятъ ихъ». Развѣ не погибло большинство при всемірномъ потопѣ, когда сохранились только восемь человѣкъ. И не той ли участи подверглись Содомъ и Гоморра, гдѣ спаслись только Лотъ и его двѣ дочери. Большинство же погибло (Тамъ же).

Кто не читалъ самъ объ этомъ въ Писаніи, тотъ слышалъ отъ другихъ. И, да не усумнимся мы въ достовѣрности переданныхъ словъ Іисуса Христа.

Обогащенный религіозно-философскимъ опытомъ (собствен-

нымъ или по наслышкѣ) современный человѣкъ давно ушелъ отъ натуралистическаго представленія ада, съ его физическими пытками и муками грѣшниковъ. Вѣдь слова Іисуса Христа относились къ примитивному человѣческому сознанию и потому не могли не быть заражены натурализмомъ.

Однако, идея карающаго Бога, идея божественнаго наказанія, гетерономно опредѣляемаго ада донинѣ живетъ въ сознании людей. И вотъ, отбросивъ натурализмъ этихъ сказаній объ адѣ, перенеся центръ страданій въ душу человѣческую, все же, для христіанскаго сознанія немислима сама идея гетерономности ада, идея карающаго Бога. Не нашъ это Богъ. Не христіанскій это Богъ, отдѣляющій грѣшныхъ отъ праведныхъ и изгоняющій ихъ на уготованныя для нихъ муки. И не христіанскіе это праведники спокойно принявшіе награду Господа и возсіявшіе въ Царствѣ Его, предоставивъ грѣшникамъ, безъ страха и упрека, переживать муки ада.

Какъ много тутъ ветхозавѣтнаго, съ мстительнымъ представленіемъ о Богѣ, сжигающимъ села, засушающимъ поля не покорившихся ему людей. И какъ далеко это отъ духа Новаго Завѣта, Бога любви, спасающаго жертвенной крестной смертію Церковь Свою.

Истинность словъ Писанія внѣ подозрѣнія. Однако, надо же учитывать ту историческую среду — окруженіе Іисуса Христа — жестоковѣрныхъ іудеевъ. Надо же было найти языкъ доступный ихъ пониманію. И тѣмъ болѣе досаднымъ и непонятнымъ кажется примѣненіе этого способа къ современному, болѣе утонченному человѣческому сознанію, съ его инымъ усложненнымъ жизненнымъ опытомъ.

Цѣль листка «Призыва» какъ и цѣль всякой миссіонерской работы — цѣль практическая — уловленіе душъ въ лоно Христіанской Церкви. И вотъ рождается вопросъ о методахъ такой работы. Во первыхъ —

можно ли путемъ устрашенія и страха уводить души въ лоно Христовой Церкви?

Юридическій и рационалистическій характеръ отношенія человѣка къ Богу внѣдряется въ сознаніе уже съ ранняго дѣтства. Богъ наказываетъ. Богъ милуетъ. Богъ — единственный и бдительный распорядитель и устроитель судебъ человѣческихъ. Въ жизни же тѣней больше, чѣмъ свѣта; печалей больше, чѣмъ радостей. И значить, все чаще и чаще встаетъ передъ сознаніемъ карающій образъ Бога.

Въ жизни караетъ и по дѣламъ и безъ вины. Извѣстна же мысль: «Кого Богъ любитъ, того и наказываетъ», или, «Посылаетъ испытаніе, чтобы вѣру испытать. Тверда ли она» и пр. и т. п. А впереди неизбежность мукъ ада. Ибо всякая

возможность преображенія человѣческой природы здѣсь на землѣ категорически отвергается. Измученной и забитой въ тупикъ человѣческой душѣ, единственной реальностью представляется не жизнь въ Богѣ, а поиски забвеній Бога. Бросаются въ тщеславный карьеризмъ, эгоистически погружаются въ семейныя радости, развратъ, пьянство. Людямъ съ меньшей душевной амплитудой удается усвоить при этомъ нормальную религиозность. Съ непросвѣтленной душой, безъ личной любви къ Богу погружаются въ обрядовѣріе. Богъ далекій, чужой. Ему приносится «жертва». «Милость» же — любовь и радость семьѣ, возлюбленной, безпутнымъ привычкамъ.

Развѣ, поговоривъ съ рядовымъ атеистомъ, не увидишь, что его невѣріе восходитъ, въ концѣ концовъ, именно къ этимъ источникамъ? Развѣ не идея Бога, какъ карающаго распорядителя всей жизни и значить, отнесеніе всѣхъ бѣдъ человѣческой жизни на счетъ его карающей воли, являются исходными мотивами рядового атеизма или антитеизма? И значить, развѣ пассивный, а нынѣ воинствующій атеизмъ въ Россіи не яркій цвѣтъ многовѣковыхъ посѣвовъ традиціонной религіозности?

Всѣ атеистическія, матеріалистическія, механистическія философскія концепціи вырастаютъ лишь въ подтвержденіе и подкрѣпленіе уже свершившагося отпада человѣка отъ Бога. Несовершенный Богъ, — какъ виновникъ зла въ мірѣ —, а затѣмъ атеизмъ, матеріализмъ, механистичность и пр. и т. п.

Развязать этотъ многовѣковыми усиліями завязанный узелъ, остановить утокъ изъ Церкви и, напротивъ, привлечь все новыхъ и новыхъ членовъ ея, возможно только на построеніи новыхъ мета-физическихъ основъ. Нужно распространеніе міросозерцанія, покоющагося, въ метафизическихъ своихъ основахъ, на исконной свободѣ человѣка, на основѣ вмѣняемости человѣку страданій и зла въ мірѣ. Только съ внѣдреніемъ въ сознаніе этой идеи, можно ждать дальнѣйшей христіанизации міра, общества.

Больше свободной самодѣятельности. Больше сознанія личной отвѣтственности за грѣхи всѣхъ. Конечно, этотъ путь труднѣе. Гораздо легче отнести всѣ бѣды міра къ Богу. Но разъ сказалъ «иду», то — иди. А ити за Христомъ это и значить взять на себя Его крестъ, страданія. Больше затрудненности въ сознаніи своей праведности. Больше неловкости стыдливой при мысли о «заслуженной» карѣ грѣшниковъ.

Вмѣсто устрашенія наказаніемъ — намъ надо, въ духѣ подлиннаго христіанства, сосредоточить вниманіе на духѣ любви, столь обильно разлитомъ въ Евангеліи. Къ Богу Любви и путь долженъ быть путемъ любви. Не страхомъ загонять,

а, образомъ осуществленной въ жизни любви, увлекать сердца ко Христу.

Но любовь нужно понимать, какъ активное начало, охватывающее всѣ стороны жизни. Это значить, въ первую очередь, упраздненіе оправданной традиціонной религіозностью двойственности жизни: одно дѣло дома въ семьѣ, другое въ обществѣ; одно дѣло въ церкви на богослуженіи, другое — у себя въ министерскомъ кабинетѣ и пр. и т. п. Надо расширить понятіе Церкви, литургіи. Духъ Церкви вынести за ограду церкви. Церковный культъ расширить до божественнаго строительства всей жизни — теургіи.

Противники такой развернутой христіанизациі общества, религіозной общественности обычно любятъ ссылаться на цитаты изъ Евангелія. Когда народъ окружавшій Иисуса Христа спросилъ что дѣлать намъ, чтобы спастись, Христосъ отвѣтилъ: «Покайтесь (*metanoia*), ибо приблизилось Царство Божіе». При чемъ, *metanoia* ими толкуется какъ покаяніе, исповѣдь въ своихъ грѣхахъ. Покаяться, чтобы дальше не грѣшить, чего то не дѣлать. Иначе говоря, истолковывается въ пассивномъ, отрицательномъ духѣ. Однако, ближайшій смыслъ *metanoia* связанъ съ глаголами «передумать», «обновить». Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія положительнаго толкованія, тутъ есть призывъ къ творческой дѣятельности, обновленію дѣйствительности.

Удача историческаго христіанства будетъ зависеть отъ воплощенія во всѣхъ сторонахъ жизни образа дѣйственной любви. Только этимъ путемъ возможенъ уводъ душъ въ лоно Христовой Церкви. И не единственный ли это путь въ борьбѣ съ воинствующимъ атеизмомъ въ Россіи?

Для торжества христіанства необходимо усвоеніе иныхъ трехъ истинъ: —

1. Богъ — Любовь и сама Благость, а не карающій и мстительный.

2. Грѣхъ и страданія есть результатъ свободной человѣческой воли.

3. Преображеніе человѣческой природы и всего міра есть единственная цѣль человѣческой жизни и является дѣломъ свободной человѣческой активности, хотя и при помощи благодати.

Традиціонное толкованіе христіанства можетъ противопоставить много контрположеній мета-физическаго и этическаго порядка. Изъ послѣднихъ можетъ быть указано на то, что отсутствіе страха къ наказующему Богу можетъ породить еще болѣе печальную дѣйствительность. Освобожденіе человѣка отъ страха передъ Богомъ, отсутствіе утрашенія могутъ

подѣйствовать призывомъ къ квіетизму, успокоенности въ своей грѣховности.

Реальность этой возможности достаточно учитывается. Но намъ нужно пройти черезъ эту антитезу. Иного пути нѣтъ. Тѣмъ болѣе, что въ безсознательномъ историческомъ процессѣ она уже пройдена. Страхъ передъ Богомъ давно забытъ. Историческая церковь выдавала за христіанскій духъ — страхъ передъ карающимъ Богомъ и значить — рабство человѣка у Бога.

Христіанскій міръ не принялъ этого и осуществилъ — безстрашіе передъ Богомъ, какъ плодъ непріятія и забвенія Его и рабство у своей природы.

Исторія стучить къ намъ съ призывомъ — страхъ передъ Богомъ замѣнить безстрашіемъ, но не отъ забвенія, а любви къ Богу.

И

рабство у Бога или природы измѣнить въ чувство богосыновняго дерзанія къ духовному преображенію природы и всего міра.

Наконецъ, второй вопросъ, стоящій въ логической и онтологической связи съ первымъ —

можно ли, не усвоивъ, не сдѣлавъ своими тѣхъ трехъ истинъ (см. предыд. стр.) для увода грѣшниковъ въ лоно Христовой Церкви и самимъ праведникамъ продвигаться далѣе, въ трудѣ личнаго совершенствованія, въ осуществленіи христіанской заповѣди о любви къ ближнему. Вѣдь это — путь. Притомъ долгій и тернистый. Сама ихъ онтологія не является ли губящей всѣ ихъ подобныя попытки?

Намъ еще, болѣе или менѣе, легко бремя любви къ людямъ насъ любящимъ, намъ угрожающимъ. Мы такъ охотно заносимъ ихъ въ разрядъ «добрыхъ» и «праведныхъ». Но уже встрѣча съ насъ ненавидящими и злыми вообще ставитъ для насъ этотъ вопросъ во всемъ его трагизмѣ. Какъ любить зло и злыхъ, разъ «князь міра осужденъ»? «Не любите міра, ни всего, что въ мірѣ». А если ближній — концентрація всего «мірскаго»? Какъ преодолѣть этотъ трагизмъ духовной жизни человѣка, понимая заповѣди Христа не какъ внѣшній законъ, гетерономное предписаніе, но какъ жизнь и осуществленіе полноты ея?

Вырастаетъ тягостный крутой всходъ. Отъ достижений отрицательнаго характера, — если не люблю, то уже не ненавижу; если дѣлаю не любя, то дѣлаю какъ бы любя переходящъ къ положительному осуществленію любви. И вотъ, указанный выше раціонализмъ и юридизмъ традиціоннаго сознанія не яв-

ляется ли началомъ мѣшающимъ дѣлу просвѣтленной любви? Развѣ привычка къ идеѣ неизбежности гибели нѣкоторыхъ или большинства людей, второй и вѣчной смерти, происходящей по божественной санкціи уже самымъ фактомъ существованія не ожесточаетъ сердца «праведниковъ»? Путь ихъ домысловъ — путь ratio. Примѣрно онъ таковъ. Вѣрно, что должно любить каждого человѣка. Вѣдь на каждомъ почилъ рука Великаго Творца — каждый носить Его образъ и подобіе. Но вѣдь образъ Божій не — данность. Онъ заданъ человѣку. Большинство же людей не воплотило его въ дѣйствительность. Памятуя завѣты Христа о любви къ ближнему я достигъ того, что погасилъ въ себѣ чувство ненависти къ злу, злымъ. Внѣшне я поступаю такъ, какъ будто люблю, но внутренне... Я не могу заставить себя любить зло, злыхъ. Вѣдь любовь это стремленіе, тяга къ совершенному, доброму, прекрасному. Я люблю Бога всѣмъ сердцемъ своимъ и всѣми помыслами своими. Но зло, злыхъ? Молчить, мертва душа. Да, вѣдь и самъ Иисусъ Христосъ осудилъ зло и неизбежна кара Его грѣшниковъ.

Таковы домыслы услужливаго ratio. Таковъ печальный финалъ пути даже лучшихъ изъ «праведниковъ», преодолевшихъ ненависть, творящихъ добро, хотя бы и «какъ-бы» любя.

Человѣчество раздѣляется на двѣ категоріи «добрыхъ» и «злыхъ», «праведныхъ» и «грѣшныхъ». Идеей неизбежности ада и невозможностью преображенія утверждается бытіе зла. Отрицаніемъ же за человѣкомъ свободы и отвѣтственности за грѣхи ближняго успокаиваютъ совѣсть при созерцаніи зла и злыхъ.

Традиціонная религіозная мысль любить останавливаться на словахъ Иисуса Христа о плевелахъ и сорныхъ травахъ, которыя будутъ выполоты и сожжены, разумѣя подъ ними грѣшниковъ и открывающуюся передъ ними перспективу адскихъ мукъ и второй смерти. И въ то же время проходитъ мимо драгоценнѣйшей жемчужины христіанскаго ученія — смысла и значенія вѣры, этой оборотной стороны первой изъ добродѣтелей — любви. Незаслуженно мало вниманія удѣляется словамъ Христа о силѣ вѣры всемогущей, всепревозмогающей. «Истинно, истинно говорю вамъ: вѣрующій въ меня, дѣла котораго творю я и онъ сотворитъ и болѣе сихъ сотворитъ». (Іо. 14, 12, 13). «Если вы будете имѣть вѣру съ горчичное зерно, и скажете горѣ сей перейди отсюда туда, и она перейдетъ; и ничего не будетъ невозможнаго для васъ». (Мѡ. 17, 20).

Въ этихъ словахъ источникъ крушенія традиціонной религіозности. Тутъ призывъ къ свободной самодѣятельности, дерзанію, преображенію всей жизни, душъ. А развѣ и не са-

мой проблемы ада понимаемой даже какъ имманентное страданіе человѣка? Вѣра есть обличеніе вещей невидимыхъ. Вѣрящій дерзновенно отметааетъ всѣ внѣшнія эмпирическая наслоеная въ человѣкѣ. Въ безстрашномъ творческомъ порывѣ вѣры онъ прорывается вглубь человѣческаго я. За видимымъ эмпирическимъ человѣкомъ онъ подозреваетъ образъ Божій. Этотъ образъ онъ только видитъ. Къ нему обращенъ его взоръ. И тогда не видитъ онъ въ мірѣ зла, злыхъ. Есть тяжеловѣсная груда оказательствъ невѣрія. Есть злая дѣянiя, какъ плодъ дѣянiя, какъ плодъ невѣрія, т. е., невидѣніе въ человѣкѣ образа Божія — творца любящаго и ждущаго любви. И есть внутренний свѣтлый ликъ человѣка, вѣчно страдающій и взыскующій любви. Надо только повѣрить, что подъ эгоистической самостью живетъ этотъ божественный образъ готовый раскрыться на призывъ любви. А гдѣ вѣра — тамъ чудо. Силою вѣры сжигаются въ душѣ эти напластованія осколковъ общаго невѣрія. Расчищается путь къ внутреннему свѣтлому лику человѣка. Сжигается злое. Въ единомъ огненномъ порывѣ вѣры намъ дано сжечь зло, адъ.

Достиженіе праведности «праведниковъ» можетъ итти единственно по линіи изживанія укоренившихся рационалистическихъ идей традиціонной религіозности. И путь къ этому — вѣра.

А если такъ, то фиксація вниманія на злѣ какъ бытійномъ началѣ, адѣ, какъ естественномъ слѣдствіи невозможности полного преображенія человѣческой природы, не есть ли признакъ маловѣрія?

Марія Литвякъ.

КЪ СРАВНИТЕЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЪ БУДДИЗМА И ХРИСТИАНСТВА.

Поверхность земли не всегда была той, которая намъ теперь извѣстна; но съ тѣхъ поръ, какъ она приняла знакомыя намъ изъ географіи формы, работающія въ ней духовныя силы кристаллизуются вокругъ двухъ центровъ или осей полярно другъ съ другомъ сопряженныхъ, изъ которыхъ одинъ полюсъ находится въ Азіи, другой — въ Европѣ. Въ историческомъ развитіи Азія предшествовала Европѣ; ей принадлежитъ прошлое: ея культура захватила сѣверную половину Африки; съ другой стороны, обѣ Америки и Австралія могутъ разсматриваться, какъ продолженіе Европы, какъ филиальныя отдѣленія и рассадники европейской культуры, которой принадлежитъ будущее. Поэтому въ духовномъ (не въ географическомъ) смыслѣ теперь существуетъ только два типа культуръ: азіатская и европейская. Въ первой изъ этихъ культуръ мы находимъ, правда, въ упадочной формѣ все, чѣмъ можетъ гордиться человѣчество, начиная съ атлантической катастрофы и кончая, приблизительно, пришествіемъ Будды; вторая только въ началѣ своего дѣйствительнаго развитія. Между этими двумя полюсами естественно долженъ существовать антагонизмъ прошлаго и будущаго, антагонизмъ расъ, традицій, душевнаго уклада. Но не въ усиленіи существующаго уже антагонизма лежитъ задача творческой духовной работы, а въ стремленіи использовать его для созиданія черезъ пониманіе и примиреніе. Если оставить въ сторонѣ исламизмъ ближняго и средняго Востока, который въ духовномъ и культурномъ отношеніи является уклоненіемъ въ сторону отъ нормальнаго развитія человѣчества; если видѣть въ существующихъ еще въ Индіи упадочныхъ пережиткахъ древняго браманическаго культа мѣстныя явленія, то буддизмъ, религія 500 милліоновъ

Дальняго Востока, можетъ разсматриваться, какъ религіозно-духовное выраженіе азіатскаго человѣчества. Наше стремленіе понять буддизмъ и опредѣлить его духовную цѣнность вытекаетъ изъ желанія разобраться въ духовной жизни Востока, чтобы изъ антагонизма могла вырасти общая созидательная работа Европы и Азіи. Огнемъ и мечемъ насаждали арабы исламизмъ въ Сиріи, Персіи, Индіи, Африкѣ. Мирно и безъ сотрясеній сдѣлался буддизмъ религіей 500 милліоновъ. Въ чемъ его сила?

Прежде всего, этнографически буддизмъ есть религія тѣхъ послѣднихъ расъ Атлантиды (или отсталыхъ ея расъ), которыя пережили великую катастрофу: китайцевъ, японцевъ, монголовъ, тибетцевъ, народовъ Индо-Китайскаго полуострова, дравидическихъ племенъ Цейлона. Эти народы чужды арійской культурѣ. Они несутъ въ себѣ атлантическую связанность съ прошлымъ, равнодушіе къ творчеству въ будущемъ, непониманіе идеи историческаго развитія и роли человѣческой индивидуальности и въ то же время традиціонное соприкасаніе съ міромъ духовнаго бытія. Всему этому отвѣчалъ буддизмъ — особенно въ его «сѣверной» формѣ (Mahayana).

Въ буддизмѣ слѣдуетъ различать личное ученіе Будды отъ двухъ позднѣйшихъ формъ буддизма: южнаго (Цейлонъ и Индо-Китай) и сѣвернаго (Тибетъ, Монголія, Китай, Корея, Японія).

Будда по всей вѣроятности не думалъ объ основаніи новой религіи. Онъ хотѣлъ реформировать существовавшія религіозныя формы, обновить ихъ, упростить; онъ не требовалъ отъ своихъ приверженцевъ отреченія отъ Браманизма. Но движимый любовью ко всему существующему и состраданіемъ ко всякой земной твари, онъ хотѣлъ избавленія, спасенія для нея, и считалъ, что браманизмъ съ его сложнымъ культомъ, дѣленіемъ на касты, запутаннымъ богословіемъ, безчисленными іерархіями боговъ уводитъ человѣка отъ дороги спасенія. Ни одна религія ни одного народа никогда не была такъ сложна и запутана, какъ браманизмъ. И радикальнымъ хирургическимъ вмѣшательствомъ Будда ампутировалъ всѣ іерархіи, все богословіе, весь культъ и все дѣленіе на касты. Ибо одно только имѣло для него вѣсь, одно только онъ видѣлъ въ мірѣ: безконечное, безмѣрное, безпредѣльное страданіе. Ко всему остальному Будда оставался слѣпъ и глухъ. Рѣки крови заливаютъ міръ, вопли жертвъ поднимаются къ далекому небу... «Какъ можно еще улыбаться? Какъ можно шутить? Не безуміе ли искать наслажденія? Весь міръ окруженъ пылающимъ дыханіемъ огня, вселенная окутана густыми клубами дыма, все объято пожаромъ, космосъ сотрясается въ страданіи и ужасѣ». «Глазъ объять огнемъ, тѣлесныя формы пылаютъ,

ухо объято огнемъ, звуки плачуть... Тѣло объято огнемъ, пылаетъ весь міръ».

«Поистинѣ говорю я вамъ: все пылаетъ огнемъ похоти и вождельнія, огнемъ ненависти, огнемъ лжи и иллюзіи; все горитъ огнемъ рожденія, старости и смерти, огнемъ горя и страданія, огнемъ скорби и отчаянія». «Все напрасно. Все преходяще». «Чѣмъ больше ты любишь, тѣмъ больше ты страдаешь». «Рожденіе — страданіе, болѣзнь — страданіе, старость — страданье, смерть — страданье. Страданіе — быть соединеннымъ съ нелюбимымъ, страданье — разлука съ любимымъ. Поистинѣ, все есть страданье».

Будда не видитъ ничего, кромѣ страданья въ мірѣ, не чувствуетъ ничего, кромѣ безконечнаго состраданія, не ищетъ ничего, кромѣ избавленія отъ міра и его страданія. Въ этомъ — индивидуальная нота буддизма. Все остальное: метафизику и схоластику, буддизмъ заимствовалъ изъ шести главныхъ философскихъ системъ Индіи и изъ браманизма; состраданіе ко всему существующему Будда переживалъ, какъ никто до него.

Но въ страданіи человѣкъ какъ бы замкнуть въ тюрьму своего «Я»; онъ отрѣзанъ отъ другихъ, какъ бы въ наказаніе; черезъ состраданіе чужое «Я» приходитъ на помощь къ страдающему «Я», разрушаетъ стѣны тюрьмы, выводитъ его на свободу. Страданіе и «Я» сопряжены въ мірозданіи, и потому вторая изъ основныхъ истинъ буддизма гласитъ: причина страданія лежитъ въ дифференціаціи, въ индивидуализаціи, которыя были (согласно позднѣйшей метафизикѣ) порождены космическими силами тьмы, хаоса, «пустоты», «незнанія». Въ свою очередь, принципъ индивидуальности порождаетъ сознаніе, сознаніе порождаетъ индивидуальную форму, форма — органы чувствъ, органы чувствъ — соприкосновеніе съ «НЕ—Я» и чувство; изъ этого соприкосновенія и чувства возникаетъ «жажда» и «привязанность» къ «НЕ-Я», изъ этой привязанности и жажды рождается «бытіе», «рожденіе» и «страданіе». Таковы 12 колець «цѣпи», ведущихъ къ универсальному страданію вселенной. Взаимная филіація этихъ «колець» — одинъ изъ триумфовъ восточной метафизики. Европейскій мыслитель поставилъ бы, естественно, на первомъ мѣстѣ созданіе тѣла, затѣмъ — органовъ чувства, далѣе — сознаніе, самосознаніе — и наконецъ пришелъ бы къ первому члену цѣпи — хабитической тѣмѣ иллюзіи. Въ обратномъ порядкѣ идетъ буддійская мысль; для нея незнаніе создаетъ сознаніе, сознаніе — форму, форма — органы чувства и т. д.

Главное изъ колець этой цѣпи — «жажда» (Тапһа), воля къ утвержденію индивидуальнаго бытія. Отсюда вытекаетъ третья истина буддизма: для уничтоженія страданія надо

порвать 12 колець «цѣпи», погасить жажду, вырвать съ корнемъ привязанность къ бытію. Наконецъ, четвертая «истина» указываетъ на «путь» избавленія и достиженія Нирваны — избавленія отъ дифференціаціи.

Во всемъ этомъ ходѣ разсужденія буддизмъ чрезвычайно послѣдователенъ и цѣленъ. Въ немъ, какъ нигдѣ, нашель выраженіе антагонизмъ началу «Я». Для буддизма не существуетъ различія между высшимъ и низшимъ «Я». Наивысшее «Я» ведантизма (paramatman, т. е. Абсолютный Богъ) и эмпирическое «Я» человѣка (pratyagatman) разнятся для него только въ степени: и то и другое — иллюзія. «Я» боговъ подчинены тому же закону прехожденія, перевоплощенія и страданія, какъ и «Я» человѣка. Такимъ образомъ, все мірозданіе силой космическихъ потенцій хаоса, тьмы, пустоты и «незнанія» разсыпалось на искры «Я» — и несетъ страданіе черезъ это «Я» — и никто, никто во всѣхъ безднахъ небесъ не можетъ спасти это «Я» и помочь ему — кромѣ него самого, ибо всюду мы находимъ то же «Я» и въ существахъ божественнаго порядка. Боги могутъ помочь черезъ состраданіе, но спасти и избавить отъ радикальнаго зла бытія — отъ начала индивидуализаціи, можетъ только само «Я», запертое въ свою тюрьму. Оно только изнутри можетъ взорвать стѣны своей тюрьмы. Каждое «Я» одиноко отъ вѣчности до вѣчности, пока оно не разрушитъ оболочки своей индивидуализаціи и не войдетъ въ Нирванну. Этотъ послѣдній терминъ означаетъ противоположность индивидуализаціи, отрицаніе абсолютное всѣхъ атрибутовъ, абсолютное безразличіе, примиреніе всѣхъ противорѣчій. Нирвана не есть небытіе, но абсолютное бытіе по ту сторону всякой индивидуализаціи. Это какъ бы А т м а н ъ ведантистовъ, но лишенный своего центра, «Я». Въ «Нирванѣ» надо видѣть понятіе родственное Zerwana Akarana Персовъ и Айнъ — Суфь Каббалистовъ: оно осуществляется абсолютнымъ отрицаніемъ принципа ингеренціи, дифференціаціи, индивидуализаціи; остается только «голое» бытіе.

Буддизмъ назвали религіей безъ боговъ и безъ души. Такое опредѣленіе легко можетъ ввести въ заблужденіе. Что буддизмъ не отрицаетъ существованія ни одного бога изъ браманическаго пантеона, это явствуетъ изъ буддійскихъ легендъ (jataka), гдѣ на каждомъ шагѣ боги вмѣшиваются въ событія на физическомъ планѣ. Но въ процессѣ избавленія отдѣльнаго человѣка боги безсильны; въ этомъ парадоксальность буддизма: не только боги не могутъ помочь человѣку (ибо и они прикованы къ «Я»), но они принуждены взирать на человѣка, какъ на ступень наиболѣе близкую къ избавленію. Дѣйствительно, прежде чѣмъ войти въ Нирвану, божественное существо принуждено пройти черезъ воплощеніе въ физическомъ тѣ-

лѣ человѣка; ибо только человѣкъ соединяетъ въ себѣ божественное самосознаніе и животныя стремленія и только онъ можетъ окончательно побѣдить «Я» черезъ побѣду надъ своей животной природой.

По той же причинѣ равнодушно ученіе буддистовъ къ судьбѣ души. Ибо душа — одѣяніе «Я». Какую цѣнность можетъ имѣть одѣяніе, если само «Я» есть принципъ зла? Буддизмъ, какъ и браманизмъ, цѣликомъ признавалъ ученіе о кармѣ и перевоплощеніи души — но смотрѣлъ на эти духовные факты, какъ на величайшее несчастіе. Цѣль перевоплощеній есть цѣль страданій, и сократить ее есть цѣль «пути» избавленія.

Отъ ученія объ избавленіи нужно отличать ученіе о божественной личности Будды. Несмотря на невозможность помощи извнѣ, буддистъ ждетъ ее только отъ Будды. При этомъ надо различать первоначальное ученіе о личности Будды, сохраненное въ южномъ буддизмѣ, отъ сложнаго богословія сѣвернаго буддизма.

Въ первоначальномъ ученіи Будда есть нарицательное обозначеніе для ступени наиболѣе высокаго достиженія, на которую по очереди поднимаются 24 сверхчеловѣческихъ водителя человѣчества — бодхисаттвы; для этого достиженія каждый изъ нихъ черезъ промежутокъ въ 5.000 лѣтъ долженъ спуститься на землю, воплотиться въ человѣческое тѣло и обрѣсти просвѣтленіе («бодхи»). Въ концѣ каждаго историческаго періода (кальпа) въ 5.000 лѣтъ, появляющійся на землѣ бодхисаттва даетъ импульсы къ духовному обновленію человѣчества и началу новаго историческаго періода. Такой періодъ начинался въ 7-омъ вѣкѣ до Рождества Христова, когда воплотился въ семьѣ царя Суддходана принцъ Сидхарта, впослѣдствіи извѣстный подъ именемъ Шакія-Муни и Гаутама — Будды.

Гораздо сложнѣе ученіе о личности Будды въ сѣверномъ буддизмѣ (Mahayana). Тамъ Будда разсматривается, какъ абсолютный Богъ (Adi-Buddha) въ цѣломъ рядѣ ступеней нисходящей до земныхъ Буддъ. (Amitabha, Avalokitesvala, Manjusri). Неземные Будды называются Dhyoni-Buddha (Будда медитацій), въ отличіе земныхъ Буддъ (Mamishya-Buddha). Къ этому примѣшивается вся безконечно сложная богословія браманизма, культы шиваизма и шактизма, различные виды тантризма, пережитки первобытныхъ религій Тибета и Монголіи. Въ результатъ этого смѣшенія мы находимъ ламаизмъ Тибета, Монголіи и Китая.

Буддизмъ, рано вытѣсненный изъ Индіи, нашелъ себѣ благодарную почву у народовъ атлантическаго арьергарда чуждыхъ идеѣ исторіи, идеѣ свободы воли, личнаго самоусовершенствованія; на западѣ еще мало извѣстный въ 18 вѣкѣ,

онъ, благодаря Шопенгауэру и Вагнеру сталъ сразу популярнымъ. Онъ льстилъ усталымъ инстинктамъ эпохи, ублаживалъ волю, дѣйствовалъ какъ опій. Это былъ не активный буддизмъ самого Будды, а смѣсь восточнаго фатализма и квіетизма съ крайнимъ пессимизмомъ.

Буддизмъ — обвинительный актъ противъ міра. Міръ полонъ страданія и зла; міръ — иллюзія, міръ — вѣчно вращающееся въ пустотѣ колесо небытія; въ этомъ мірѣ разсыпаны иллюзорныя «Я», осужденныя цѣпями причинности на страданія; слѣпыми силами толкается это «Я» все ниже и ниже въ бездны ада и адскихъ страданій. Черезъ погашеніе «Я» порываются цѣпи зла, цѣпи міра...

Діаметрально противоположенъ отвѣтъ Христіанства. Не въ основаніи созданнаго міра лежитъ зло. Зло вошло въ него черезъ грѣхопаденіе человѣка. Человѣкъ въ своемъ паденіи увлекъ за собой внизъ весь міръ и всѣ его существа. Человѣкъ виноватъ въ страданіи міра, поэтому только самъ человѣкъ можетъ и долженъ спасти и міръ и себя. Но сдѣлать это онъ можетъ не погашеніемъ «Я», а претвореніемъ низшаго «Я» въ высшее, божественное «Я». Для этого высшаго «Я» не существуетъ уже страданія, болѣзни, старости, смерти, иллюзии.

Кромѣ того, человѣкъ одинокъ въ буддизмѣ, изолированъ отъ вѣчности до вѣчности, старается спасти только себя самого. Въ Христіанствѣ в с е человѣчество пало черезъ вину о д н о г о, оно должно спастись въ солидарной работѣ всѣхъ — въ приобщеніи къ О д н о м у — къ Христу.

Иллюзія міра не въ немъ самомъ, а въ насъ: пелена на нашихъ глазахъ есть послѣдствіе паденія. Иллюзія міра исчезаетъ для высшаго «Я».

Вѣчно вращающееся «колесо самсары», колесо иллюзорнаго бытія — есть космическій и историческій процессъ для буддиста. И онъ хочетъ вырваться изъ этого процесса. Для Христіанина жизненныя цѣли лежатъ не внѣ міра, а въ мірѣ; не бѣгство изъ темнаго міра его задача, а просвѣтленіе міра черезъ просвѣтленіе «Я», спасеніе міра черезъ спасеніе «Я». Человѣкъ долженъ найти дорогу къ самому себѣ, а не къ Нирванѣ. Не только избавиться отъ зла и умереть для зла, но и воскреснуть для вѣчной жизни, претворивши ко благу зло, возсоздавъ въ работѣ разрушенное, выгнувъ въ прямую восходящую вверхъ линію казавшееся неумолимымъ «колесо самсары» и героически беря на себя съ энергіей и рѣшимостью тяжкій подвигъ, отъ котораго съ пессимистическимъ отчаяніемъ и усталостью душевной отворачивается буддистъ.

Будда говоритъ передъ смертью: «Какъ въ раскрытую книгу гляжу я въ прошедшія мои жизни и могу читать страницу за страницей и въ этой жизни я выстроилъ себѣ тѣло, въ ко-

торомъ жилъ мой духъ, какъ въ храмѣ; но теперь я знаю, что это тѣло, въ которомъ я сдѣлался Буддой — послѣднее тѣло... Я чувствую, какъ трещать балки этого храма, какъ трескаются и падаютъ съ грохотомъ колонны, какъ окончательно разрушается это тѣло — въ послѣдній разъ».

Христось же говоритъ: «Разрушьте этотъ храмъ тѣла, и Я выстрою его заново на третій день».

Итакъ, Буддизмъ — конецъ линіи развитія, послѣднее усталое слово грандіозной мудрости Азіи. Христось — начало новой линіи развитія; изъ Голгофы идутъ всѣ дороги, ведущія въ безконечныя дали будущаго; оттуда сіяетъ путеводный Свѣтъ и льется сила и бодрость въ души, въ которыхъ воля къ жизни и созиданію среди трагической дисгармоніи міра сумѣла побѣдить усталость и волю къ небытію.

Григорій Колпакчи.

МАРТИНЪ БУБЕРЪ

Мартинъ Буберъ принадлежитъ къ рѣдкимъ мыслителямъ, которымъ свойственна та напряженнѣйшая серіозность исканій, о которой намъ повѣдали Киргегаардъ и Нитше. Для Бубера его мышленіе не есть интересное времяпрепровожденіе, и даже не служеніе культурѣ или обществу. То-же можно и о его писаніяхъ сказать. Онъ живетъ въ своихъ мысляхъ, въ писаніяхъ своихъ онъ воплощаетъ свою жизнь. И, если, говоря о Буберѣ, мы вспоминаемъ о «служеніи», то это служеніе особаго рода. Не даромъ взялъ онъ на себѣ огромную, для современнаго человѣка почти невозможную задачу: переводъ Библии на нѣмецкій языкъ. Нужна была его безудержная страсть («безудержность» любимое слово Достоевскаго, «страсть» — Киргегаарда: Достоевскій же и Киргегаардъ были, по мнѣнію Бубера, величайшими людьми XIX столѣтія) чтобы дерзнуть вновь возсоздать на нашемъ теперешнемъ языкѣ исканія и находженія тѣхъ отдаленныхъ временъ, когда не люди творили истину, а истина открывалась людямъ. Задача почти невыполнимая: какъ можемъ мы, до мозга костей проникнутые убѣжденіемъ, что истина можетъ жить только въ отчетливыхъ и ясныхъ сужденіяхъ, выразить на нашемъ, сформировавшемся соотвѣтственно этому убѣжденію языкѣ, то, что видѣли и слышали люди, еще не утратившіе способности соприкасаться съ тайной?

И все-же, по единогласному почти признанію самыхъ выдающихся знатоковъ, переводъ Библии Буберу удался блестяще. Не можетъ быть сомнѣнія, что его успѣхъ объясняется лишь тѣмъ, что онъ, говоря словами Лермонтова, зналъ одной лишь думы власть, одну — но пламенную страсть. Я думаю, что не ошибусь, если скажу, что всѣ его сочиненія, даже тѣ, которыя на первый взгльядъ, по заглавію своему и по темамъ, какъ будто не имѣютъ ничего общаго съ Библіей, являются въ послѣднемъ счетѣ только комментаріями и истолко-

ваніями этой загадочной книги. Не только его «Хассидскія книги» или его «Царство Божіе», выросшее, какъ разсказываетъ самъ авторъ въ предисловіи, изъ попытки написать комментарий къ св. Писанію, но даже его небольшая рѣчь, произнесенная на третьемъ педагогическомъ конгрессѣ въ Гейдельбергѣ на заданную тему — «о развитіи творческихъ силъ въ ребенкѣ», есть только по разному выраженныя размышленія о тайнахъ вѣчной книги. И вотъ что онъ пишетъ въ одномъ изъ введеній къ «Хассидскимъ книгамъ»: «Искры свѣта первичнаго, непосредственно стоявшаго передъ Господомъ существа, Адама Кадмона, послѣ того, какъ свѣтъ провалился изъ верхнихъ сферъ въ нижнія и взорвалъ ихъ, упали въ темницу вещей. Божья Шехипа, спускалась изъ одной сферы въ другую, странствовала и переходила изъ одного міра въ другой, изъ одной оболочки въ другую, пока не добралась до крайнихъ предѣловъ изгнанія: до насъ. *Въ нашемъ мірѣ исполняется судьба Бога*» (подчеркнуто мною). И еще одно мѣсто изъ тѣхъ же «Хассидскихъ книгъ», въ которомъ та же мысль выражена съ еще большей энергіей и силой: «въ другихъ ученіяхъ Душа Бога посланная съ неба на землю или отпущенная на землю, могла бы быть вновь отозвана на небо и освобождена, и творчество, какъ и искупленіе, могло бы идти въ одномъ направленіи — сверху внизъ; но это невозможно для іудейскаго ученія, которое цѣликомъ основано на взаимоотношеніи между человѣческимъ Я и божественнымъ Ты, на реальности этого взаимоотношенія, на встрѣчѣ. Въ немъ человѣкъ, этотъ ничтожный, жалкій человѣкъ, по предвѣчному назначенію своему, является помощникомъ Бога. Ради него, избирающаго — избирающаго Бога созданъ міръ. Внѣшняя видимость міра для того существуетъ, чтобы черезъ нее человѣкъ доискивался самого ядра. Сферы для того раздвинулись, чтобы онъ икъ вновь сблизилъ. Твореніе ждетъ его. Самъ Богъ его ждетъ. И отъ него — «снизу» долженъ изойти призывъ къ искупленію. Благодаръ — будетъ отвѣтомъ Бога». Въ послѣсловіи къ тому же сочиненію — озаглавленному: «мой путь къ хассидизму», Буберъ цитируетъ слѣдующія слова изъ завѣщанія основателя хассидизма, рабби Израіля Бальшема: «да проникнется онъ (человѣкъ) весь рвеніемъ. И да пробудитъ его рвеніе отъ сна, ибо ему сообщилась святость и онъ сталъ другимъ, чѣмъ былъ раньше, сталъ достойнымъ творить и сталъ самъ подобенъ Святому, да будетъ благословлено Его имя, какимъ Онъ былъ, когда создавалъ свой міръ». И тутъ же прибавляетъ отъ себя: «и вотъ, въ одно мгновеніе, я постигъ хассидскую душу. Во мнѣ проснулось исконно еврейское чувство, въ темнотѣ изгнанія во мнѣ какъ бы разцвѣло вновь сознаніе: человѣкъ — образъ и подобіе Божіе, — какъ дѣло, какъ становленіе

какъ заданіе. И это исконно-іудейское было — исконно человеческимъ, — содержаніемъ человеческой религіозности».

Но, если «хассидскія книги» связаны непосредственно съ ученіемъ хассидизма и съ Библіей, то другія его сочиненія — какъ, напримѣръ, «Я и Ты» или «Діалогъ» кажутся на первый взглядъ не имѣющими никакого отношенія ни къ Библіи, ни къ хассидизму. Кажется, что человѣкъ только дѣлится съ нами своими переживаніями, воплощаетъ въ слова свой личный, индивидуальный опытъ. Въ послѣсловіи къ «Діалогу» Буберъ говоритъ, что эта книга является только дополненіемъ къ опубликованной имъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ книгѣ «Я и Ты» и увѣряетъ, что она можетъ быть понятна даже для того, кто «Я и Ты» не читалъ. Но не всегда въ такихъ случаяхъ сужденіе автора можетъ считаться рѣшающимъ. Скорѣй наоборотъ: тутъ послѣднее слово принадлежитъ не автору, а читателю. И я полагаю, что всякій читатель скажетъ обратное: смыслъ и значеніе «Діалога» можетъ быть понятно только тому, кто знаетъ «Я и Ты». И еще больше; чтобъ постичь, какія задачи ставитъ себѣ Буберъ, необходимо пріобщиться и къ остальнымъ его сочиненіямъ — въ особенности къ «Хассидскимъ Книгамъ». Это можетъ быть понятно уже изъ того, что мной сказано было раньше объ отношеніи Бубера къ хассидизму и Библіи. Повторю еще разъ, что ни въ «Я и Ты», ни въ «Діалогъ» почти ничего не говорится ни о Библіи, ни о хассидизмѣ. Но они незримо въ этихъ книгахъ присутствуютъ. Уже заглавіе книги «Я и Ты», какъ мы помнимъ, открылось Буберу въ Библіи. Тѣ же слова «встрѣча» и «отношеніе» такъ характерныя для этихъ книгъ, подсказаны были Буберу его розысканіями въ областяхъ хассидизма. И слово «безудержность» родилось въ тайникахъ хассидской души. И все же надо думать, что Буберъ не случайно обходитъ въ этихъ своихъ книгахъ Библію и хассидизмъ. Если не все обманываетъ, Буберъ поставилъ себѣ задачу освободить еврейское ученіе отъ присущихъ ему элементовъ фантастическаго, сохранивъ при томъ всю силу и напряженіе еврейской испытующей мысли. Въ Библіи на каждомъ шагѣ разсказывается о чудесномъ, хассидизмъ такъ тѣсно сплетенъ съ легендою, что представляется, что и отъ Библіи и отъ хассидизма ничего не остается, если вытравить изъ нихъ элементъ фантастическаго. Буберъ какъ будто сознательно стремится показать, что это не такъ, что можно быть вѣрующимъ евреемъ и убѣжденнымъ хассидомъ, не обрекая себя на *sacrificium intellectus*, необходимо предполагаемомъ у всякаго, кто серьезно говоритъ о чудѣ. И нужно признаться, что это заданіе свое Буберъ блестяще выполнилъ. Въ его книгахъ «Я и Ты» и «Діалогъ» чувствуетъ огромное напряженіе духа, не меньшее, чѣмъ въ размышле-

ніяхъ цадиковъ, собранныхъ имъ въ томъ отдѣлѣ его «Хассидскихъ Книгъ», который называется «скрытый свѣтъ». И въ нихъ сохранены — хотя по иному, по своему переданныя основныя темы хассидизма.

Первая глава книги «Діалогъ» сразу вводитъ насъ въ ту атмосферу страстнаго боренія, въ которой постоянно живетъ душа Бубера. Онъ рассказываетъ намъ о нѣкомъ зовѣ (Ruf), который въ теченіи многихъ лѣтъ онъ слышитъ во снѣ. И вотъ какими словами заканчивается описаніе: «я испыталъ и воспринялъ это съ такой полнотой, съ какой только мнѣ когда-либо приходилось воспринимать отзвуки въ моихъ прежнихъ сновидѣніяхъ. Если бы мнѣ нужно было бы отвѣтить — чѣмъ воспринялъ я, я отвѣтилъ бы всѣми порами моего тѣла. То, что я увидѣлъ, шло мнѣ навстрѣчу, охватывало меня, какъ и тѣ зовы, которые я когда-либо прежде слышалъ въ своихъ сновидѣніяхъ. Но въ одномъ отношеніи оно являло какую-то новую, незнакомую мнѣ доселѣ, трудно поддающуюся описанію черту совершенства: именно въ томъ, что оно уже было. Когда я уже пересталъ воспринимать, я почувалъ снова, точно ударъ колокола, родившуюся въ душѣ увѣренность: нынѣ свершилось». Въ томъ «нынѣ свершилось» весь смыслъ «Діалога» и вмѣстѣ весь смыслъ жизни Бубера. Какъ нѣсколько дальше онъ самъ объясняетъ, это «нынѣ свершилось» — это столь трудно поддающееся описанію событіе внутренней жизни человѣка, и есть начало, а вмѣстѣ и конецъ того пути, который ведетъ насъ отъ «Я» къ «Ты». «Онъ (человѣкъ), продолжаетъ Буберъ, не въ состояніи рассказать никому, даже самому себѣ, что онъ испыталъ. И что знаетъ онъ о другихъ? Да ему уже и не нужно знаніе. Ибо тамъ, гдѣ властвовала безудержность, хотя бы и безсловесная, тамъ діалогическое слово стало священнымъ».

Читая эти строки, можно подумать, что Буберъ собираетъ вознести насъ въ отвлеченныя сферы возвышенностей, въ которыя человѣку удастся проникнуть лишь въ рѣдкія и исключительныя мгновенія своего существованія. Но ближайшія же страницы показываютъ намъ, что Буберъ не измѣнилъ основному положенію хассидизма. Въ главѣ называющейся «Поученіе» онъ съ той простотой, которая, пожалуй, иному покажется даже не совсѣмъ сооувѣтствующей значительности и важности предмета, о которомъ идетъ рѣчь, рассказываетъ, какимъ образомъ онъ убѣдился, что сущность религіи не въ подъемѣ настроенія въ отдѣльный моментъ нашей жизни, а въ нашей готовности и способности въ будняхъ, въ повседневности, въ томъ, что бываетъ вездѣ и всегда и чѣмъ люди всегда заняты, искать, находить и «освобождать» скрытыя искры божественности. Я думаю, что эта небольшая глава можетъ по-

служить и къ объясненію того пути, какимъ шелъ Буберъ и тѣхъ результатовъ, къ которымъ онъ пришелъ. Еще въ своемъ «Я и Ты», появившемся почти на десять лѣтъ раньше, чѣмъ «Діалогъ» внимательный читатель могъ бы различить тѣ мотивы, которыми вдохновлялось творчество Бубера. Да и «Хасидскія Книги» даютъ намъ для этого достаточно матеріала. Для Бубера, какъ и для хасидовъ, какъ и для тѣхъ, устами которыхъ говорить въ Библии къ людямъ вѣчно таинственный Творецъ мірозданія, ненавистнѣе и непріемлимѣе всего царствующее въ такъ называемомъ реальномъ мірѣ безличное Ес (Оно), какъ бы ни наряжено и расписано не было бы оно цвѣтами и красками современной культуры. «Во встрѣчахъ и переживаніяхъ первичнаго человѣка было мало, конечно, прирученнаго благодушія; но лучше уже насиліе надъ реально переживаемымъ существомъ, чѣмъ бездушный интересъ къ безличнымъ номерамъ! Отъ перваго идетъ путь къ Богу, отъ второго — къ Ничто». Оттого его не удовлетворяетъ и погруженіе въ Единое о которомъ говорятъ мистики; «я знаю хорошо, говоритъ онъ, изъ личнаго, незабываемаго опыта, что бываютъ такія состоянія духа, при которыхъ узы личнаго бытія кажутся словно совсѣмъ упавшими съ насъ и при которыхъ мы переживаемъ и испытываемъ недѣлимую Единость. Но я не думаю — хотя человѣческая душа (и моя душа это дѣлала) охотно убѣждаетъ себя въ томъ и должна убѣждать себя: — чтобъ я при этомъ достигалъ единства съ первобытіемъ или Божествомъ. Это предположеніе было бы превышеніемъ правъ, которое чувствующее свою отвѣтственность познаніе не считаетъ дозволеннымъ».

Я считаю, что въ этихъ словахъ, какъ и въ томъ, что намъ Буберъ рассказалъ о будняхъ и повседневности, мы вправѣ видѣть движущую идею буберовскаго мышленія. Онъ знаетъ, какъ велико искушеніе, подстерегающее каждаго человѣка, подошедшаго къ окраинамъ бытія: найти и провозгласить «последнее слово». — хотя бы это пришлось купить цѣной ложнаго и необоснованнаго заключенія — и, какъ это не покажется на первый взглядъ страннымъ, даже парадоксальнымъ, онъ рѣшается противоставить свидѣтельству прославленныхъ мистиковъ показанія простого типографскаго рабочаго; «дайте себѣ отчетъ, пишетъ онъ, что это значить, когда рабочій даже свое отношеніе къ машинѣ воспринимаетъ діалогически, когда наборщикъ передаетъ, что онъ понимаетъ жужжаніе машины, какъ радостное и благодарное привѣтствіе себѣ за то, что онъ помогъ ей преодолѣть всѣ препятствія, которыя ее задерживали, отягчали и связывали и далъ ей возможность свободно двигаться». Я умышленно противопоставилъ эти слова Бубера тому, что онъ говорилъ о мистическомъ опытѣ. Только такимъ образомъ мы можемъ понять смыслъ и значеніе то-

го «діалога», который происходит между Я и Ты, и которому суждено было въ творчествѣ Бубера возобладать надъ познаніемъ, всегда неизбѣжно коренящимся и неизбѣжно приводящимъ къ безличному Es (Оно). Теперь, быть можетъ мы поймемъ, почему Буберъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ такъ настойчиво противопоставляетъ ралигіозность — религіи. Въ религіи для него всегда остается что-то отъ Es (Оно). Оттого Лютеръ могъ отвернуться отъ Цвингли, оттого Кальвинъ сжегъ Михаила Сервета. «Религія, говоритъ Буберъ, есть лишь 'теофанія, явленіе Бога, но не самъ Богъ'. Я думаю, что по поводу застывшихъ догматовъ любого вѣроисповѣданія, мы вправѣ, оставаясь вѣрнымъ духу Бубера повторить то-же, что онъ сказалъ объ ученіяхъ мистиковъ: «это есть недопустимое для сознающаго свою отвѣтственность познанія превышеніе правъ».

Но тутъ-то и возникаетъ вопросъ, на который въ книгахъ Бубера я не нашелъ отвѣта, можетъ быть потому, что онъ считаетъ еще преждевременнымъ его ставить и обсуждать, а, можетъ быть, и по инымъ какимъ нибудь причинамъ: вопросъ о роли познанія вообще въ тѣхъ областяхъ человѣческаго духа, къ которымъ насъ подводитъ мышленіе Бубера. Этотъ вопросъ для Бубера несомнѣнно существуетъ и даже, болѣе того, онъ опредѣляетъ собой направленіе его разысканій. Когда онъ въ одной изъ своихъ рѣчей говоритъ, что онъ дѣлаетъ попытку изложить ученіе «исходя изъ духа современнаго человѣка и языкомъ современнаго человѣка», онъ eo ipso ставитъ этотъ вопросъ — если не *explicite*, то *implicite*. Можно было бы иначе выразиться: онъ дѣлаетъ попытку изобразить теофанію, но не теофанію тѣхъ людей, въ средѣ которыхъ въ отдаленныя времена родилась Библия, а теофанію современныхъ людей, унаслѣдовавшихъ богатства тысячелѣтней европейской или даже міровой культуры. Но — въ правѣ ли мы такъ рѣшительно отгораживать теофанію отъ Того, кто въ теофаніи открывается? Вправѣ-ли мы быть столь увѣренными, что теофанія человѣка, причастившагося высокой культурѣ скажетъ намъ то же, что и теофанія человѣка не учившагося и далекаго отъ нашего «образованія»? И это не только относительно людей, жившихъ за нѣсколько тысячелѣтій до насъ, но и относительно тѣхъ, которые жили сравнительно незадолго до насъ?

Поясню это примѣромъ. Буберъ разсказалъ намъ о наборщикѣ, который услышалъ благодарственный привѣтъ отъ типографской машины. Для нашего уха слова эти и понятны и пріемлемы. Но вотъ хассидская легенда (XVIII столѣтіе) передаетъ намъ о томъ, какъ основатель ученія, великій святой Бальшемъ, возрадовался, когда вдругъ духовнымъ окомъ своимъ увидѣлъ, что въ какомъ то дальнемъ мѣстечкѣ Богъ

совершилъ чудо только затѣмъ, чтобы бѣдный переплетчикъ могъ достойно отпраздновать субботу — т. е. приобрести свѣчи, хлѣбы преломленія, вино и т. д. Такой рассказъ, вполне умѣстный въ сборникъ хассидскихъ легендъ, ни въ «Я и Ты», ни въ «Діалогъ» никакъ уже попасть не можетъ и не долженъ. Это значитъ: теофанія, излагаемая на современномъ языкѣ, должна по существу отличаться не только отъ библейской теофаніи, но и отъ теофаніи хассидовъ, жившихъ уже не такъ много раньше, чѣмъ мы. И мы, и хассиды и люди библейскихъ временъ, можемъ равно говорить о будняхъ и о томъ, что въ будняхъ проявляется Богъ. Но намъ уже строжайше *возбраняется* думать, что Богъ можетъ быть настолько озабоченъ буднями бѣднаго человѣка, чтобы послать ему нужные гроши для покупки свѣчей и вина. Кто или что *возбраняетъ*? Двухъ отвѣтовъ быть не можетъ: намъ *возбраняетъ* такъ думать наше «познаніе». Но — не есть ли это то «недопустимое для создающаго свою отвѣтственность познанія превышеніе власти», о которомъ намъ говорилъ самъ Буберъ? Или даже еще сильнѣе: разрѣшается ли вообще «познанію» вмѣшиваться въ такіа дѣла?

А межъ тѣмъ, всякая попытка «изложить на современномъ языкѣ» библейское или даже много болѣе позднее хассидское ученіе неизбѣжно предполагаетъ вмѣшательство «познанія», того познанія, которое современный человѣкъ считаетъ единственно истиннымъ. И въ самомъ дѣлѣ! Развѣ можно требовать отъ образованнаго человѣка, чтобы онъ принялъ въ серіозъ повѣствованіе Библии о томъ, какъ Иисусъ Навинъ остановилъ солнце или рассказъ хассидовъ о заботахъ Бога о переплетчикѣ? Но, въ такомъ случаѣ, вправѣ ли мы еще утверждать, что Богъ Библии или Богъ хассидовъ есть нашъ Богъ? Теофаніи прежнихъ людей такъ мало похожи на наши теофаніи, что есть всѣ основанія думать, что и ихъ Богъ ни мало на нашего не похожъ. Въ этомъ, конечно и смыслъ Паскалевскихъ словъ: «Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Якова — а не Богъ философовъ».

Буберъ пишетъ, что хассидизмъ былъ отвѣтомъ Спинозизму. «Спиноза, говоритъ онъ, поставилъ себѣ задачу оспорить у Бога возможность вступать въ разговоръ съ людьми. Неправильно думать, чтобы его *Deus sive natura* былъ другимъ, новымъ Богомъ. Спиноза самъ сохранилъ въ своей душѣ того Бога, къ которому онъ обращался въ дѣтствѣ, Бога, который является источникомъ и цѣлью всякаго существованія. Спиноза лишь хотѣлъ снять съ Бога пятно — способность и готовность его общаться съ людьми. Богъ, разговаривающій съ людьми казался ему недостаточно чистымъ, не достаточно великимъ, не достаточно божественнымъ».

Въ этихъ словахъ Бубера есть доля правды. Но забота о возвышенности и незапятнанности Божіей отнюдь не была исходнымъ пунктомъ Спинозовскаго мышленія. Все это пришло послѣ. Началомъ было — «познаніе, это *tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva*, которое привело его къ убѣжденію, что вещи не могли быть никакимъ инымъ способомъ или образомъ созданы Богомъ, чѣмъ онѣ на самомъ дѣлѣ были созданы. И, если онъ впослѣдствіи всѣми силами стремился очистить идею Бога отъ тѣхъ «пятенъ», которыя наложили на нее предразсудки *vulgus'a* (толпы), — то это лишь потому, что его «познаніе» *clare et distinet* (ясно и отчетливо) выявило ему, что во всемъ этомъ не было истины. Богъ, говорилъ онъ, не ставитъ себѣ никакихъ задачъ и цѣлей — но не потому, что ставить себѣ цѣли и задачи недостойно Высшаго Существа, а потому, что по своей природѣ Оно не можетъ себѣ ставить ни цѣлей, ни задачъ. И не только его большой *tractatus theologico-politicus*, но и его короткій незаконченный *tractatus de intellectus emendatione*, въ которомъ мы вправѣ видѣть исповѣдь Спинозы, достаточно объ этомъ свидѣлствуютъ. У Спинозы понятіе о возвышенности и совершенствѣ опредѣляются его понятіемъ объ истинномъ, а не наоборотъ. Въ этомъ смыслѣ его *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Если бы «повседневный опытъ» не показалъ ему, что «удачи и неудачи равно выпадаютъ на долю благочестивыхъ и нечестивыхъ», и, если бы его духовные глаза (*oculi mentis*) не внушили ему увѣренности, что отъ этого опыта некуда уйти, онъ бы никогда не пришелъ къ тому заключенію, что разумъ и воля Бога *toto coelo* отличаются отъ разума и отъ воли человѣка и сходны только по словамъ, которымъ называются, въ родѣ того какъ сходны межъ собой созвѣздіе Пса и песь, лающее животное. Можетъ быть онъ тогда рѣшился совсѣмъ иначе поставить вопросъ — такъ, какъ онъ поставленъ въ книгѣ Іова и какъ, послѣ него этотъ вопросъ формулировалъ Гейне:

Warum schleppt sich blutend, elend
Unter Kreuzlast der Gerechte,
Während gluecklich, als der Sieger,
Trabt auf hohen Ross der Schechte?

Но, познаніе было послѣдней и окончательной инстанціей для Спинозы. Оттого онъ и говорилъ про свою философію, что она не лучшая (*optima philosophia*), а истинная философія (*philosophia vera*). Такъ что нужно сказать, что у Спинозы его идеи о совершенствѣ и незапятнанной чистотѣ Бога всецѣло опредѣлялись его представленіями о дѣйствительно существующемъ. Такъ какъ Богъ по своей природѣ بسی-

лень награждать благочестивыхъ и наказывать нечестивыхъ, то человекъ обязанъ думать, что это безсиліе есть совершенство. По той же причинѣ тотъ, кто руководится однимъ лишь разумомъ (*Sola ratione ducitur*) долженъ въ безразличіи Бога къ судьбѣ людей видѣть его возвышенность и незапятнанную чистоту. Если бы было въ дѣйствительности иначе, если бы Богъ награждалъ праведныхъ и наказывалъ грѣшниковъ, тогда мы обязаны были бы видѣть въ его справедливости выраженіе совершенства, возвышенности и чистоты. Теперь же послѣднее слово мудрости, какъ его формулировалъ Спиноза въ заключительной теоремѣ своей этики гласитъ: *beatitudo non est proesimium virtutis, sed ipsa virtus* (блаженство не есть награда за добродѣтель, но сама добродѣтель). Знаменитыя гегелевскія слова — «*was wirklich ist, ist vernünftig*» (все дѣйствительное — разумно) — только свободное истолкованіе основной Спинозовской мысли; изъ этого видно, между прочимъ, какъ далека была нѣмецкій идеализмъ отъ преодоленія Спинозизма — разъ Гегель, справедливо почитающійся завершителемъ нѣмецкаго идеализма такъ глубоко коренился въ Спинозѣ. И всѣ мы, безъ сомнѣнія, находимся въ большей или меньшей степени во власти Спинозы, точнѣе спинозовскаго познанія. Такъ что, если не все обманываетъ, приходится, вопреки Буберу, сказать, что и хассидизмъ не былъ отвѣтомъ Спинозѣ, а что сами хассиды, хотя они, какъ Буберъ правильно предполагаетъ, врядъ-ли и слышали о Спинозѣ, были уже въ какомъ то смыслѣ заражены его идеями. Въ «хассидскихъ книгахъ» мы читаемъ, что одинъ изъ цадди-ковъ сказалъ про основателя ученія Бальшема: «его душа принадлежала къ числу тѣхъ, которымъ удалось вырваться изъ лона Адамова — въ немъ же были заключены всѣ человѣческія души до грѣхопаденія, — не отвѣдавъ плодовъ съ дерева познанія». Но въ этомъ вѣдь сущность Спинозизма. Смыслъ спинозовскаго *qui sola ratione ducitur* въ этихъ именно словахъ! Спиноза отнюдь не былъ интеллектуалистомъ — какъ многіе склонны думать. Онъ былъ глубоко религіозной натурой, онъ положилъ въ новое время основаніе философіи духа. Но онъ былъ непоколебимо убѣжденъ, что его душа вырвалась изъ Адама до грѣхопаденія, прежде, чѣмъ хитрый змѣй соблазнилъ его — такъ что его познаніе, его *tertium genus cognitionis* — осталось и есть *cognitio immaculata* (незапятнанное познаніе) и что его духовнымъ глазамъ дано видѣть послѣднюю истину. Я думаю, что Спиноза не отказался бы повторить за хассидскимъ цадикомъ и то, что этотъ послѣдній говорилъ о молитвѣ: «люди полагають, что они молятся предъ Богомъ. Но это — не такъ. Ибо сама молитва есть сущность божества». Похоже, что и хассидамъ не всегда была чуж-

да мысль очистить наши представленія о Богѣ отъ «пятна» заботы о людяхъ. И нужно прямо сказать, что всякая попытка говорить о Богѣ на современномъ языкѣ неизбѣжно приводитъ къ необходимости дѣлать позаимствованія у Спинозы, къ стремленію «возвысить» и «очистить» Бога — т. е. поставить его какъ можно дальше отъ будней, т. е. отъ человѣческихъ нуждъ, скорбей, радостей, задачъ и цѣлей. Такъ что мы поставлены предъ дилеммой: либо сохранить привычный намъ «языкъ» и удалить изъ прежнихъ теофаній все, что не ладится съ нашими представленіями о дѣйствительномъ, возможномъ и истинномъ и очистить идею Бога отъ тѣхъ фантастическихъ или мнѣческихъ элементовъ, безъ которыхъ для нашихъ предковъ Богъ не былъ бы Богомъ, либо...

Вотъ почему я сказалъ, что, вопреки Буберу, ни его «Диалогъ», ни его «Я и Ты» не могутъ быть правильно поняты безъ его «хассидскихъ Книгъ», его рѣчей и безъ его замѣчательнаго перевода Библии. Онъ правъ, когда говоритъ, что типографская машина благодарно улыбалась наборщику. Но мы никоимъ образомъ не должны забыть о хассидскомъ переплетчикѣ. И тоже онъ правъ, когда въ «Я и Ты» пишетъ: «я воспринимаю что-то. Я представляю себѣ что-то. Я хочу чего-то. Я думаю о чемъ-то. Изъ всего такого и ему подобнаго нельзя составить всю человѣческую жизнь». Но это легко можетъ превратиться въ спинозовское *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, (не смѣяться, не плакать, не проклинать — а понимать), если забыть о библейской книгѣ Іова. Другими словами: если имѣть въ виду *все*, что Буберъ писалъ, его попытка выразить библейскую истину на современномъ языкѣ заслуживаетъ всяческаго сочувствія. Но только лишь при томъ условіи, если имѣть въ виду *все*, имъ написанное и отказаться отъ предположенія, что современная теофанія имѣетъ хоть какое нибудь преимущество предъ теофаніями людей былыхъ временъ: наборщикъ, съ которымъ бесѣдовалъ Буберъ ни на одинъ волосокъ не ближе къ истинѣ, чѣмъ хассидскій переплетчикъ. Скорѣй наоборотъ: современному человѣку необходимо постоянно внушать себѣ, что именно переплетчикъ былъ *ближе* къ истинѣ, чѣмъ наборщикъ. И именно потому, что онъ былъ дальше отъ познанія. И это отнюдь не должно разсматриваться какъ *sacrificium intellectus*, это вообще не есть *sacrificium*, не есть жертва. Развѣ можно говорить о жертвѣ, если кто-либо убиваетъ своего тюремщика или палача? А какъ часто «познаніе» превращается въ нашего палача! Умѣстнѣе было бы, въ этомъ случаѣ, говорить о смиреніи, о которомъ такъ много рассказано въ Библии, да и въ хассидскихъ книгахъ. Но осуществить, воплотить въ жизнь такое смиреніе безмѣрно трудно, почти невозможно. Кирге-

гаардъ, всю жизнь свою дышавшій воздухомъ св. Писанія, долженъ былъ признаться, что библейскій змѣй ему кажется непонятнымъ и ничѣмъ со сказаніемъ о грѣхопадении не связаннымъ. Но не даромъ люди, столь мало другъ на друга похожіе, какъ Лютеръ и Спиноза, говорили *de servo arbitrio* (о порабощенной волѣ). Вѣдь въ этомъ и былъ смыслъ и значеніе змѣя: отнять у человѣка дарованную ему Богомъ свободу. Почему и какъ это произошло, здѣсь не мѣсто говорить, да многого объ этомъ не скажешь. Но фактъ остался: познаніе убило человѣческую свободу. Объ этомъ, въ концѣ концовъ, свидѣлствуетъ и самъ Киркегаардъ: прочтите его «жалю въ плоть» или нѣсколько страницъ изъ его дневниковъ. И сочиненія Нитше достаточно намъ рассказываютъ о томъ же, равно и какъ и «Сонъ смѣшного человѣка» Достоевскаго.

Въ исторіи міра былъ моментъ, когда кто то отнялъ у людей свободу и подсунилъ имъ вмѣсто свободы — знаніе. И еще ухитрился внушить имъ убѣжденіе, что только познаніе обезпечиваетъ имъ свободу. Даже Спиноза вѣрилъ, что онъ черезъ познаніе вернетъ себѣ утраченную свободу: четвертая и пятая часть его этики называются *de servitute humana* (о человѣческомъ рабствѣ) и *de libertate humana* (о человѣческой свободѣ). И хасиды утверждали, что души великихъ святыхъ вырвались изъ лона Адама, прежде чѣмъ онъ вкусилъ отъ плодовъ дерева познанія и что ихъ знаніе не запятнано первороднымъ грѣхомъ. Но нужно прочно держаться принципа Бубера: теофаніи могутъ мѣняться, но Богъ не мѣняется. И, слѣдуя Буберу, мы должны не только пройти черезъ теофанію современнаго человѣка, какъ она выразилась въ «Я и Ты» и въ «Діалогъ»'ѣ, мы должны пройти черезъ теофанію его «Рѣчей», его «хасидскихъ книгъ» и, наконецъ — *last, not least* — черезъ его великолѣпный переводъ Библии. И тогда лишь причастимся мы того огромнаго напряженія всего его существа, которое онъ выразилъ въ словахъ, что въ нашемъ мірѣ исполняется судьба Бога; тогда только поймемъ и почувствуемъ мы ту глубокую серіозность, которой пропитано все, что онъ говорилъ и писалъ.

Л. Ш е с т о в ъ .

НОВЫЯ КНИГИ

Журналь «Esprit» и духовно-соціальныя исканія французской молодежи.

Францію считаютъ самой устойчивой, спокойной и консервативной страной. И есть основаніе такъ думать. Французы позже другихъ почувствовали кризисъ, кризисъ экономическій, кризисъ духовный и культурный. Самая мысль о кризисѣ культуры непріятна французамъ. Они дорожатъ тѣмъ, что Франція есть по преимуществу страна классической культуры, законная наслѣдница культуры греко-римской. Французы болѣе другихъ вѣрятъ въ универсальность разума, въ универсальность своего гуманизма. Съ универсальнымъ, общечеловѣческимъ характеромъ французскаго гуманизма связываютъ они свою національную идею. Самый принципъ свободы сталъ во Франціи консервативнымъ принципомъ. Господствующая во Франціи радикальная партія въ сущности консервативная партія, какъ консервативно французское либерпансерство. Франція страна мелкой буржуазіи, дорожащая собственностью, страна индивидуализма. Она гораздо менѣе индустриализована, чѣмъ Англія и Германія, не говоря уже объ Америкѣ. Она пережила нѣсколько революцій и все же осталась страной традиціонной по преимуществу. И это связано съ ея старой и высокой культурой, которую французы предпочитаютъ называть цивилизаціей. Французы плохо понимаютъ проблему различія между культурой и цивилизаціей, которая такъ близка нѣмцамъ и русскимъ. Они продолжаютъ считать XVII вѣкъ своимъ великимъ классическимъ вѣкомъ и хотятъ быть вѣрны его традиціямъ. Все это такъ. И все же сейчасъ невѣрно сказать, что французы остаются спокойными и консервативными. Особенно невѣрно это относительно молодежи. Въ послѣдніе годы и французы постоянно говорятъ и пишутъ о кризисѣ. Французская интеллектуальная молодежь очень взволнована, она революціонно отрицаетъ существую-

цій порядокъ вещей, который называетъ безпорядкомъ, порываетъ съ міромъ отцовъ и ищетъ новой жизни, новаго порядка (*ordre nouveau*). Среди наиболѣе интересной части молодежи, наиболѣе мыслящей, живущей духовными, умственными и социальными интересами, нельзя уже встрѣтить сторонниковъ радикальной партіи и міровоззрѣнія, на которое она опирается, міровоззрѣнія идущаго отъ XVIII вѣка. Часть молодежи увлечена коммунизмомъ и увлеченіе это прежде всего опредѣляется отвращеніемъ къ окружающему буржуазному міру. Другая часть молодежи возвращается къ католической вѣрѣ и находится подъ вліяніемъ современнаго томизма. Пробуждается и молодежь протестантская, хотя протестантизмъ во Франціи представляетъ незначительное меньшинство. Замѣчается рѣшительная реакція противъ скептицизма и позитивизма отцовъ. Старое раздѣленіе на «лѣвыхъ» и «правыхъ» теряетъ смыслъ. Лаицизмъ, который раньше считался признакомъ «лѣвости», теперь выглядит старомоднымъ и консервативнымъ. Молодые католики въ социальномъ отношеніи теперь бывають лѣвѣе не только радикаловъ, но и социалистовъ. Но все это движеніе пока остается по преимуществу достиженіемъ интеллигенціи, оно не проникаетъ въ народную толщу, рабочіе настроены спокойнѣе интеллектуаловъ.

Появился цѣлый рядъ органовъ молодыхъ, въ которыхъ обсуждается «кризисъ», ищутъ выхода, призываютъ къ новому порядку. Всѣ теченія враждебны капитализму, буржуазному духу, скептицизму, выдыхающемуся либерализму, всѣ болѣе или менѣе революціонны по отношенію къ существующему строю. Фашизмъ столь популярный среди молодежи другихъ странъ, не прививается во Франціи. Отрицательное отношеніе къ парламентскому режиму не означаетъ фашизма. Наиболѣе интересенъ и значителенъ ежемѣсячный журналъ «*Esprit*», выпустившей уже девять книжекъ. Это совершенно новый типъ журнала, до сихъ поръ во Франціи не бывшій. «*Esprit*» тоже журналъ молодыхъ. Имена его главныхъ участниковъ — Е. Mounier (редакторъ), G. Isard, A. Ulmann, D. de Rougemont, A. Marc, E. Born и др. до сихъ поръ были почти неизвѣстны. Изъ писателей стараго поколѣнія къ сожалѣнію мало кто имъ сочувствуетъ и ихъ поддерживаетъ. Даль статьи въ журналѣ J. Maritain, да я, но я не французъ и потому мое участіе не показательно. Оригинальность «*Esprit*» въ томъ, что журналъ рѣшительно утверждаетъ примать духовнаго начала — сначала духовное, потомъ экономическое и политическое, какъ служебное. Центральная редакціонная группа католическая, но журналъ не католическій, въ немъ участвуютъ и протестанты и сторонники не конфессіональнаго спиритуальнаго направленія. Этого до сихъ поръ во Франціи не было. «*Esprit*» посвященъ

главнымъ образомъ вопросамъ социальнаго порядка, но въ духовномъ обоснованіи и перспективѣ. Цѣнность «Esprit», которому часто не достаѣтъ ясности мысли и изложенія, прежде всего въ томъ, что онъ отражаетъ искреннее и горячее желаніе молодежи изнутри христіанства, изъ глубины его вѣчной истины рѣшать вопросъ о новомъ социальномъ устроеніи, болѣе соотвѣтствующемъ духу Христову, болѣе справедливымъ и человѣчнымъ. «Esprit» настроенъ революціонно по отношенію къ буржуазному міру, къ капитализму, къ либеральному государству, къ самымъ принципамъ, на которыхъ покоится современное общество. И въ его оппозиціи нѣтъ элементовъ реакціонныхъ. Журналъ даже злоупотребляетъ словомъ революція, не достаточно разясняя его смыслъ. Но онъ прежде всего имѣетъ ввиду революцію духовную, а потомъ уже социальную, какъ результатъ духовной революціи. И это, конечно, глубокая правда. Но 6 «Esprit» былъ посвященъ темъ «Ruptur entre l'ordre chrétien et le désordre établi». Это есть разрывъ между христіанствомъ и міромъ буржуазнымъ. Христіанство буржуазное, въ частности буржуазное католичество вызываетъ глубокую вражду въ христіанской молодежи, ищущей новаго порядка. Тутъ есть что-то отъ духа Л. Блуа, у котораго впрочемъ не было никакихъ мыслей специально социальнаго порядка. Дѣятели «Esprit» также рѣшительные противники націонализма, они порываютъ съ націоналистическими тенденціями французскаго католичества. Они — универсалисты и проповѣдуютъ пасифизмъ не гуманистическій, а христіанскій. Ихъ даже обвиняютъ въ склонности къ интернаціонализму. Какъ далеко настроеніе этой молодежи отъ настроеній «Action française», которыя еще недавно были очень популярны! Но главная оригинальность «Esprit», которая вызываетъ во мнѣ наибольшую симпатію къ этому теченію, это то, что журналъ духовно, религіозно, философски защищаетъ *персонализмъ* и хочетъ рѣшать социальный вопросъ въ духѣ персонализма. Это почти единственное направленіе, которое въ принципѣ правильно рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи христіанства къ социальной жизни, такъ какъ защищаетъ верховную цѣнность человѣка, человѣческой личности. Это ведетъ къ тому, что направленіе «Esprit» рѣшительно враждебно этатизму, который такъ популяренъ въ другихъ теченіяхъ молодежи, въ томъ числѣ къ сожалѣнію и русской молодежи. Направленіе «Esprit» враждебно капитализму и либерализму, но оно также враждебно коммунизму и фашизму, оно ищетъ «третьей силы», не коммунистической и не фашистской, которая въ состояніи разрѣшить современный кризисъ и привести къ новому порядку. Направленіе «Esprit» синдикалистское, а не этатистское, враждебно централизму и насилію, свойственному фашистскимъ направленіямъ. Тутъ чувствуется живая

еще во Франціи традиція Прудона, которая противопоставляется традиціи Маркса. Рѣчь идетъ, конечно, не о религіозныхъ идеяхъ Прудона, а о его социальнихъ идеяхъ. И этотъ нео-прудонизмъ тоже представляется мнѣ здоровымъ и вѣрнымъ.

«Esprit» есть еще лабораторія молодежи. Система идей еще не выработана. Многое остается неяснымъ. Но основная тенденція опредѣлилась. Это есть направленіе духовное и христіанское, стремящееся къ новому христіанскому социальному порядку, анти-капиталистическое, анти-націоналистическое, анти-элитатское, синдикалистическое и корпоративное, и, что всего важнѣе, рѣшительно персоналитическое. «Esprit» всегда и по всѣмъ вопросамъ стремится защитить человѣка и человѣчность. И это ново въ католичествѣ, по крайней мѣрѣ въ официальном католичествѣ. Это направленіе порываетъ со старымъ гуманизмомъ, легшемъ въ основаніе существующаго порядка, съ духомъ ренессанскаго гуманизма. Но защищаетъ то, что можно было бы назвать новымъ христіанскимъ гуманизмомъ, производя гуманизмъ отъ слова «человѣкъ». Этимъ борется «Esprit» противъ современной дегуманизации. Старый гуманизмъ привелъ къ дегуманизации, къ отрицанію человѣка. Это основная для меня мысль. Я нахожу ее и въ направленіи молодежи, группирующейся вокругъ «Esprit». «Esprit» свободно отъ идеализации русскаго коммунизма, которая свойственна многимъ интеллектуаламъ Запада, и вмѣстѣ съ тѣмъ свободно отъ буржуазно-капиталистической ненависти къ коммунизму, т. е. признаетъ въ немъ и правду на ряду со страшной ложью. Къ «Esprit» близка организациія молодежи, именующая себя «Ordre Nouveau», ранѣе связанная съ журналомъ «Planes». «Ordre Nouveau» имѣетъ тѣ же идеи и нѣкоторыя основныя формулировки внесены именно этой организацией. Очень близко къ «Esprit» католическое теченіе бельгійской молодежи. Можно указать на Raymond de Becker и его книгу «Pour un Ordre Nouveau». Исканіе французской духовно-настроенной молодежи, къ которой должны быть причислены и молодые протестанты — бартіанцы, имѣютъ особенное значеніе потому, что эти теченія вырываются изъ кошмарныхъ тисковъ этиатизма коммунистическаго и этиатизма фашистскаго, будучи враждебны капитализму и либерализму, ибо они находятъ третій путь и не дышать духомъ насилія, отравляющимъ нашу эпоху. Это теченіе очень поучительно для русской молодежи въ эмиграціи, которая часто заражена этиатизмомъ, націонализмомъ и духомъ насилія. «Esprit» есть голосъ очищающейся христіанской совѣсти о социальномъ устроении въ христіанскомъ духѣ. Это очень значительное симптоматическое явленіе, не смотря на нѣкоторые формальные недостатки журнала. «Esprit» справедливо видитъ въ коммунизмѣ вырожденіе въ государственный

капитализмъ и крайній этатизмъ. Совершенно то же явленіе обнаруживается въ фашизмъ съ присоединеніемъ обоготворенія націи или расы. Но человѣкъ есть цѣнность высшая, чѣмъ государство и нація, которыя должны быть ему подчинены. И революція, прежде всего духовная, а потомъ уже социальная должна быть произведена во имя человѣка, во имя всякой человеческой личности, во имя ея богоподобнаго достоинства и полноты ея правъ и обязанностей. Подъ революціей же нужно понимать не кровопролитіе, а измѣненіе принциповъ человѣческаго общества.

Николай Бердяевъ.

Проф. С. Троицкій, Христіанская философія брака, YMCA PRESS Paris, стр. 221.

Нѣтъ темы болѣе трудной, болѣе отвѣтственной и опасной, и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе необходимой въ настоящій моментъ всесторонняго культурнаго и моральнаго кризиса. Ни въ какой области не было проявлено столько ханжества и не обнаружилось такого несоотвѣтствія между жизнью и морализирующимъ фарисеизмомъ, какъ здѣсь. Самое опасное для церкви это всегда и во всемъ отставать отъ жизни и творчества. Авторъ стремится показать, что христіанская философія обладаетъ достаточно глубокими принципами, способными указать направленіе, въ какомъ должны рѣшаться безпокойные вопросы о любви и бракѣ.

Главная и быть можетъ самая цѣнная похвала, какую слѣдуетъ воздать автору, состоитъ въ томъ, что безъ этой книги нельзя теперь обойтись, разрѣшая эти проблемы. Она даетъ богатѣйшій святоотеческій матеріалъ, мало кому извѣстный и доступный, и приводитъ такія драгоценныя цитаты, какъ слова Іоанна Златоуста: «Пламень любви сжигаетъ душевную нечистоту и развратъ происходитъ не отъ чего другого, какъ отъ недостатка любви», или напимѣръ приведенный на стр. 6-7 отрывокъ изъ моральной поэмы Григорія Богослова, выражающій ту же мысль, что любовь и бракъ составляютъ основу всей культуры и всего творчества человѣка. Вмѣстѣ съ тѣмъ книга даетъ картину церковныхъ исканій и колебаній въ рѣшеніи трагическихъ антиномій любви и показываетъ существованіе такихъ мнѣній авторитетныхъ отцовъ Церкви, которыя должны быть рѣшительно отвергнуты (таковы разсужденія Григорія Нисскаго и особенно Бл. Августина). Изъ исторіи церкви и церковной мысли авторъ привлекаетъ совершенно забытыя и едва ли кому теперь извѣстныя вещи, какъ напимѣръ то, что церковь въ теченіе девяти

вѣковъ, и какъ разъ въ самый блестящій періодъ вселенскихъ соборовъ, совсѣмъ не требовала обрядъ вѣнчанія. Таинство брака совершалось самими любящими и только ими: «древняя церковь таинство брака видѣла не въ обрядѣ вѣнчанія, а въ самомъ соединеніи мужа и жены въ одно вышечеличное существо путемъ согласія и любви. Поэтому свв. отцы того времени называютъ таинствомъ взаимную любовь супруговъ (напр. Златоустъ) но никогда не называютъ таинствомъ самого вѣнчанія» (185-186). Церковь потому не является источникомъ брака, что напротивъ бракъ есть источникъ и церкви и государства. Первый бракъ, говоритъ авторъ, былъ заключенъ «Божіей милостью», и этотъ первый бракъ создалъ первую форму церкви, «малую церковь» какъ ее называлъ Златоустъ. «Въ цѣлой Библии, какъ въ Ветхомъ такъ и въ Новомъ Завѣтѣ, мы не найдемъ ни одного слова о какой либо обязательной формѣ брака, хотя здѣсь и находимъ много предписаній обрядоваго характера». (стр. 178-179). Обязательность церковной формы брака создала *вовсе не церковь*, а абсолютизмъ византійскихъ императоровъ, и на западѣ абсолютизмъ французскихъ королей, и при томъ вопреки волѣ церкви. Чрезвычайно цѣнна седьмая глава книги, гдѣ данъ драгоцѣннѣйшій обзоръ всей исторіи и современнаго положенія законодательства о бракѣ. Краткій обзоръ, чрезвычайно интересный для каждаго читателя, и вмѣстѣ съ тѣмъ такой, который предполагаетъ огромную предварительную работу и который можетъ быть данъ только ученымъ канонистомъ и блестящимъ юристомъ.

Основные философскія идеи автора движутся въ руслѣ великихъ традицій русской философіи, иначе говоря, идутъ отъ Платона къ «Смыслу Любви» Владиміра Соловьева. Онѣ состоятъ въ слѣдующемъ: во первыхъ, цѣль брака (любви) не дѣторожденіе, а сверхличное единство супруговъ. Здѣсь авторъ всецѣло слѣдуетъ за Соловьевымъ, но даетъ нѣкоторыя новыя и самостоятельныя соображенія касательно андрогинизма въ Библии, у Платона и во всѣхъ великихъ религіяхъ. Во вторыхъ, родовая жизнь цѣнна и священна только при условіи ея полной безсознательности, чистой инстинктивности. Она грѣховна при условіи активнаго вмѣшательства сознанія «практическаго разума» (стр. 215). Стыдъ есть выраженіе запрета осознанія родовой жизни.

Здѣсь лежитъ наиболѣе философски спорное, интересное и вмѣстѣ съ тѣмъ психологически новое, даже модное, въ идеяхъ автора. Онъ вспоминаетъ старый споръ С. Петербургскаго Религіозно-Философскаго Общества, который можно свести къ слѣдующей антиноміи: «похоть» есть добро, и «похоть» есть зло. Розановъ, конечно, утверждалъ первое самымъ рѣ-

шительнымъ образомъ; остальные склонялись къ тому, что въ «похоти» есто нѣчто дурное. Нужно признать, что здѣсь лежить вѣчная антиномія пола, антиномія поставленная еще въ Федрѣ, вѣчный источникъ всякихъ ересей о любви и бракъ (гностики, Маркіонъ; манихейство, альбигойцы, черное монашеское христіанство индійскаго типа). Рѣшеніе автора слѣдующее: «хотѣніе» какъ подсознательное и чисто инстинктивное — безгрѣшно и даже цѣнно; «похотѣніе», какъ сознательно-волевое — грѣховно и нецѣнно. Намъ кажется, что такое рѣшеніе слишкомъ упрощаетъ проблему. Въ самомъ дѣлѣ, вмѣшательство того, что авторъ называетъ «практическимъ разумомъ», т. е. вмѣшательство сознательной воли, по его мнѣнію портитъ и извращаетъ все. Но спрашивается, почему вмѣшательство сознательной воли въ другіе органическіе процессы, какъ напр. питанія организма и гигиены, ничего не портитъ и не извращаетъ? Вся медицина и вся современная аналитическая психологія (психоанализъ) построены на такомъ активномъ вмѣшательствѣ сознанія въ сферу безсознательнаго. Слѣдуетъ ли признать такое вмѣшательство принципиально недопустимымъ? Наконецъ, исходя изъ этихъ идей, пришлось бы признать недопустимымъ *всякое аскетическое вмѣшательство практическаго разума* (настоящаго практическаго разума въ смыслѣ Канта) въ сферу подсознательныхъ инстинктовъ и влеченій. Въ этомъ случаѣ всякій *аскетическій актъ исходящій изъ разумнаго познанія добра и зла* — самъ былъ бы зломъ. Именно такъ и разсуждаетъ Левъ Шестовъ, который дѣлаетъ наиболѣе радикальный выводъ изъ высокой оцѣнки инстинктивной алогической безсознательной стихіи въ жизни души. Для него всякое вмѣшательство сознанія, разума, всякое различіе добра и зла есть негативная цѣнность. Какъ избѣжать такихъ выводовъ? Вотъ въ чемъ затрудненіе. Сказать вмѣстѣ съ проф. Троицкимъ: теоретическое изслѣдованіе и изученіе возможны, но практическое вмѣшательство недопустимо — значить въ концѣ концовъ отрицать всякій «практическій разумъ», всякую этику, гигиену и даже медицину. Нужно признать, что рѣшеніе вѣчной антиноміи пола здѣсь не удалось. И все же въ идеяхъ автора есть много цѣннаго и онъ близокъ къ глубокимъ современнымъ открытіямъ въ области подсознанія, хотя и недостаточно въ нихъ погрузился. Можно было-бы сказать, пожалуй, такъ: похоть есть зло въ томъ случаѣ, если могучая таинственная ночная подсознательная *стихія пола* дѣлается объектомъ *мелкаго сознательнаго развлеченія и любопытства*; но послѣднее всего менѣе можно назвать величественнымъ какъ ни какъ терминомъ «практическаго разума» Канта. Точно такъ-же могучая, бушующая стихія Діониса должна очень измельчать,

чтобы заслужить унижительное наименованіе «похоти». Логось не заслуживаетъ такого гоненія и алогизмъ такого восхищенія. Намъ кажется, что въ любви содержатся еще многіе другіе парадоксы и антиноміи, которыя не разрѣшены ни жизнью ни мыслью. Вслѣдъ за авторомъ мы должны подчеркнуть, и еще сильнѣе чѣмъ онъ, что старыя традиціонныя фарисейскія рѣшенія ничего не рѣшаютъ и никого не удовлетворяютъ.

Б. Вышеславцевъ.

Imp. de Navarre: 5, rue des Gobelins, Paris

КАНОНЫ И КАНОНИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

Когда жизнь церковныхъ общинъ проходитъ безъ особенныхъ внутреннихъ и вѣшнихъ потрясеній, въ привычныхъ для церковнаго сознанія формахъ, особенно, когда на памяти нѣсколькихъ поколѣній въ ней не происходитъ никакихъ существенныхъ и замѣтныхъ измѣненій, то широкія церковныя массы склонны считать существующія формы неизблемыми и ненарушимыми. Обычное каноническое сознаніе такихъ эпохъ вырастаетъ изъ самихъ формъ церковной жизни, т. е. каноническимъ считается все то, что соответствуетъ этимъ формамъ, а всякое отклоненіе отъ нихъ разсматривается, какъ нарушеніе самихъ каноновъ. Въ основѣ такого убѣжденія лежить непоколебимая увѣренность, что освященный вѣками церковный строй не можетъ не покоиться на канонахъ и не регулироваться ими. Нероспоримое достоинство такого каноническаго сознанія заключается въ томъ, что оно, если не разрѣшаетъ всѣхъ каноническихъ вопросовъ, то во всякомъ случаѣ ихъ снимаетъ: острыхъ каноническихъ вопросовъ не возникаетъ только потому, что конфликтъ между канонами и церковной жизнью остается незамѣченнымъ. Однако, такое благополучіе кончается, когда ровное и спокойное теченіе церковной жизни нарушается и когда самыя формы церковной жизни начинаютъ мѣняться. Всякое нарушеніе, всякое измѣненіе въ церковной жизни, а тѣмъ болѣе рождающіяся новыя формы требуютъ канонической оцѣнки. Обычное каноническое сознаніе безсильно передъ такой оцѣнкой, такъ какъ оно само находится подъ ударомъ, теряя въ прежнихъ формахъ свое прочное основаніе. Въ такія переходныя эпохи происходитъ нѣкоторое измѣненіе самой основы каноническаго сознанія: въ качествѣ высшаго критериума, какъ для рѣшенія каноническихъ вопросовъ, такъ и для оцѣнки старыхъ и вновь возникающихъ формъ церковной жизни признаются каноны.

Вмѣсто прежней формулы — канонично то, что соотвѣтствуетъ вѣковымъ формамъ церковной жизни, выдвигается новая формула — канонично то, что соотвѣтствуетъ канонамъ. Эта новая формула требуетъ болѣе внимательнаго, чѣмъ это было ранѣе, изученія и во всякомъ случаѣ знанія каноническаго матеріала. Между тѣмъ близкое знакомство съ нимъ показываетъ, что въ этой области не все такъ просто, какъ бы этого хотѣлось. Оказывается, что каноны не всегда могутъ быть послѣднимъ критериумомъ, а что они сами нуждаются въ болѣе высокомъ критериумѣ. Въ результатѣ получается не только безсиліе обычнаго каноническаго сознанія справиться съ каноническими вопросами, но и полная неопредѣленность самого этого сознанія.

Въ этой неопредѣленности каноническаго сознанія лежитъ одна изъ причинъ многихъ трудностей современной церковной жизни. Со временемъ, конечно, эти трудности будутъ изжиты, особенно, если измѣнятся условія нашей жизни, такъ какъ они вызваны не только чисто церковными причинами, но и другими, не имѣющими отношенія къ церкви. Однако, мнѣ кажется, что кое въ чемъ мы можемъ помочь благотвѣтельному процессу времени: мы можемъ подготовить изживаніе этихъ трудностей, устанавливая правильныя основы каноническаго сознанія и правильное, изъ этого сознанія вытекающее, отношеніе къ канонамъ.

* * *

Длѣ рѣшенія каноническихъ вопросовъ недостаточно одного знанія каноническаго матеріала и даже умѣнія его примѣнять, ссылаясь въ конкретныхъ случаяхъ на тотъ или иной канонъ. Надо знать, что означаетъ «быть каноничнымъ» или быть «не каноничнымъ», т. е. надо имѣть болѣе общій и болѣе высокій критериумъ, который былъ бы выше отдѣльныхъ каноническихъ вопросовъ и суду котораго подлежали бы сами каноны и внѣшнія формы церковной жизни. Такой критериумъ можетъ быть данъ только въ правильномъ каноническомъ сознаніи, т. е. въ такомъ, которое вытекаетъ не изъ временнаго, измѣняющагося, а изъ неизмѣннаго, постояннаго, надвременнаго и вѣчнаго. Такимъ образомъ, вопросъ о правильномъ каноническомъ сознаніи сводится къ вопросу объ основаніи, на которомъ должно покоится это сознаніе.

Можно ли искать основанія для правильнаго каноническаго сознанія исключительно только въ сложившихся историческихъ формахъ церковной жизни, какъ это склонно дѣлать обычное каноническое сознаніе? Другими словами, можно ли сложившіяся формы церковной жизни считать неизмѣнными?

Этотъ вопросъ можно еще иначе поставить, а именно, являются ли исторически сложившіяся формы церковной жизни единственно возможными? Нельзя ли, по крайней мѣрѣ, представить себѣ, что церковная жизнь въ силу иныхъ историческихъ условий, чѣмъ тѣ, которыя въ дѣйствительности имѣли мѣсто, приняла бы инныя формы? Если мы обратимся къ исторіи, то какъ будто отвѣтъ можно дать положительный. Въ самомъ дѣлѣ, историческія возможности были разнообразны, историческое развитіе могло пойти въ разныхъ направленіяхъ и исторія церковной жизни была не всегда только раскрытіемъ того, что лежало въ первоначальномъ видѣ въ первыхъ христіанскихъ общинахъ, но была и существеннымъ измѣненіемъ этихъ началъ, и привнесеніемъ новыхъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно сравнить харизматическій строй христіанскихъ общинъ перваго вѣка не только съ нашей церковной жизнью, но и съ церковнымъ устройствомъ 4 или 5 вѣка, или церковный строй второго вѣка съ его маленькими общинами, не подчиняющимися въ правовомъ отношеніи одна другой и церковное устройство періода сформированія патріаршихъ округовъ, или, наконецъ, устройство александрійской церкви третьяго вѣка съ церковнымъ устройствомъ ближайшихъ къ ней общинъ — антиохійской, іерусалимской и ефесской. Даже для тѣхъ эпохъ, когда основныя черты церковнаго устройства уже окончательно сформировались, можно привести рядъ примѣровъ коренныхъ измѣненій: конструкція соборовъ до-константинопольской эпохи и послѣдующихъ періодовъ, объемъ власти епископа, значеніе мірянскаго элемента и т. д. Врядъ ли можно утверждать, что римская община перваго вѣка заключала въ себѣ всѣ черты будущаго «католицизма». Въ силу нѣсколькихъ иныхъ историческихъ условий исторія Западной церкви могла бы получить нѣсколько иное развитіе, могла бы въ своемъ устройствѣ менѣе отдалиться отъ Восточной церкви, подобно тому какъ Восточная церковь могла бы приобрѣсти больше чертъ «католицизма». Однако, церковный строй есть равнодѣйствующая не только разнаго рода чисто историческихъ условий — церковныхъ, политическихъ, социальныхъ, культурныхъ, но и еще чего то другого, что не зависитъ отъ этихъ временныхъ, измѣняющихся условий. Каноническій строй есть лишь внѣшнее выраженіе догматическаго ученія о церкви. Это ученіе есть то непреходящее, вѣвременно ядро, которое лежитъ или должно лежать въ основѣ всякаго церковнаго строя. Изъ одного и того же сѣмени въ зависимости отъ разныхъ условий, отъ разной культуры вырастаетъ растеніе съ разными внѣшними варіаціями. Но какъ бы далеко не заходили эти варіаціи, опредѣленное сѣмя можетъ дать только одно опредѣленное растеніе. Каноническое устрой-

ство церкви можетъ быть разнообразно, и это разнообразіе законно и даже необходимо, но лишь до тѣхъ поръ, пока оно не касается неизмѣннаго существа церкви. Въ разныя историческія эпохи существо церкви можетъ находить разное выраженіе, такъ какъ оно требуетъ и ищетъ наиболѣе полного воплощенія въ данной исторической обстановкѣ. Это есть необходимое условіе всякой правильной формы церковной жизни — наиболѣе полно воплощать въ историческихъ условіяхъ существо самой церкви, — но вмѣстѣ съ тѣмъ это есть и предѣлъ, дальше котораго не могутъ итти измѣненія. Поэтому возможно допустить, что историческій процессъ церковной жизни развивался бы нѣсколько иначе и что церковное устройство могло бы принять иныя формы, чѣмъ тѣ, которыя имѣются въ настоящее время, но при томъ условіи, чтобы эти отклоненія не затрагивали и не искажали существа церкви. Протестантство право было въ своемъ желаніи измѣнить средневѣковый строй католической церкви, какъ не соответствующій нарождающимся условіямъ новой эпохи (католичество само его весьма существенно скорѣ измѣнило и тѣмъ признало правильность этихъ требованій), но и какъ искажающій въ нѣкоторыхъ своихъ чертахъ существо церкви; но протестанты сами впали въ полный произволъ, поскольку они отказались отъ догматическаго ученія о церкви. Ихъ церковный строй оказался безъ своего ядра, безъ своего носителя, такъ какъ онъ оказался безъ церкви, а потому допущенныя ими измѣненія перешли границу, за которыми они стали уже искаженіями. Всякая форма церковной жизни законна и пріемлема поскольку за ней лежитъ правильное догматическое ученіе. Поэтому католическій строй не вызывалъ бы съ нашей стороны существенныхъ измѣненій, если бы сгладилась разница догматическаго ученія о церкви. И наоборотъ, вполне понятно, что католическая церковь готова принять весь строй восточной церкви, если бы православіе приняло ученіе о папской власти, т. е. католическое ученіе о церкви.

Догматическое ученіе о церкви, какъ и вообще всѣ догматы, не есть только теоретическая истина: оно должно найти свое отраженіе и выраженіе и воплощеніе въ жизни. Это воплощеніе догматическаго ученія о церкви и есть каноническое устройство, но это воплощеніе, конечно, никогда не можетъ быть полнымъ. Ни одна церковная форма не выражаетъ вполне адекватно догматическаго ученія, а есть только относительное приближеніе къ нему въ данной исторической обстановкѣ. Поэтому ни о какой абсолютизаціи какой-нибудь формы церковной жизни не можетъ быть рѣчи, такъ какъ такая абсолютизація означала бы возведеніе относительныхъ эмпирическихъ формъ на степень абсолютной истины. Однако, съ другой сто-

роны историческія формы не являются вполнѣ случайными: въ нихъ всегда имѣется дѣйствительная попытка наиболѣе полного выраженія существа церкви, во всякомъ случаѣ нѣкоторыхъ ея сторонъ. Разныя историческія формы внутренне, изъ глубины, связаны другъ съ другомъ лежащимъ въ основѣ ихъ догматическимъ ученіемъ. Поэтому всякое измѣненіе должно вызываться не только измѣнившимися историческими условіями и необходимостью приспособленія къ нимъ, но, одновременно, и стремленіемъ къ болѣе полному, болѣе адекватному выраженію существа церкви въ новыхъ историческихъ условіяхъ. Все это означаетъ, что всякое измѣненіе тогда лишь законно и оправдано, когда черезъ это измѣненіе церковная форма жизни въ большей степени, чѣмъ старая, способна выразить вѣчную догматическую истину о церкви. Мы свободны и мѣнять и творить историческія формы церковной жизни, но не всегда въ правѣ это дѣлать. Въ этомъ вопросѣ, какъ и вообще въ православіи, мы имѣемъ сочетаніе консерватизма, вѣрности традиціи съ величайшей свободой и дерзновеніемъ.

Каноническое сознаніе не можетъ имѣть основную опорную точку въ исторически-сложившихся формахъ въ силу ихъ нѣкоторой относительности и измѣняемости. Если же оно все же пытается себя связать съ ними, то это приводитъ къ неправильному отношенію къ историческимъ формамъ и къ искаженіямъ самого каноническаго сознанія. Неизбѣжно одна изъ временныхъ формъ церковной жизни возводится на степень вѣчной и неизмѣнной. Это влечетъ за собой ослабленіе или даже утерю критическаго отношенія къ современнымъ формамъ жизни. Правильное чувство исторіи исчезаетъ или должно исчезнуть, а вмѣстѣ съ нимъ и творческая энергія. Вмѣсто вѣчной динамики церковной жизни вступаетъ въ свои права статика: абсолютное подмѣняется относительнымъ. Здѣсь дѣйствуетъ общій законъ, по которому всякая попытка абсолютнаго утвержденія эмпирически относительнаго приводитъ къ тому, что само абсолютное, дѣйствительно неизмѣняющееся становится относительнымъ. Каноническое сознаніе становится тормазомъ, который пытается удержать церковную жизнь на одномъ мѣстѣ, оно заглушаетъ всякіе новые побѣги жизни, не только недолжные, но и здоровые. Можно, конечно, мѣшать и препятствовать историческому процессу, но нельзя остановить или задержать исторію. Иная историческая эпоха естественно должна взять въ качествѣ основы своего каноническаго сознанія свою форму церковной жизни. Слѣдовательно, вообще, не можетъ быть единаго каноническаго сознанія, а каждая эпоха имѣетъ и свое каноническое сознаніе, а потому нѣтъ единаго критериума, а есть множе-

ства критериумовъ. Отсутствие единого канонического сознания разрываетъ исторію церкви на отдѣльныя части и нарушаетъ единство самой церкви.

Если нельзя искать основы для правильнаго каноническаго сознанія въ историческихъ формахъ церковной жизни, то, можетъ быть, возможно найти его въ самихъ канонахъ, въ самомъ церковномъ законодательствѣ, т. е. считать каноничнымъ то, что соотвѣтствуетъ канонамъ? Я не буду касаться здѣсь довольно сложнаго вопроса о взаимоотношеніи правового сознанія и правовыхъ нормъ, а хочу только отмѣтить одно обстоятельство: для того, чтобы каноническое сознаніе дѣйствительно могло имѣть основу въ каноническихъ нормахъ, необходимо, чтобы эти нормы обхватывали и опредѣляли всю каноническую жизнь церкви и все ея устройство, какъ наприм., еврейское законодательство обхватывало и регулировало всю жизнь еврейскаго народа. Еврейское ветхозавѣтное правовое сознаніе является классическимъ, а, можетъ быть, и единственнымъ примѣромъ правового сознанія всецѣло обусловленнаго существующими нормами. Это было возможно только потому, что ветхозавѣтныя нормы, по крайней мѣрѣ въ сознаніи еврейскаго народа, всѣ даны были сразу и разъ навсегда, и имѣли свой источникъ непосредственно въ божественной волѣ. Между тѣмъ, если мы обратимся къ каноническому законодательству, то мы встрѣтимся съ крайне любопытными его особенностями. Православная церковь не имѣла и не имѣетъ и до настоящаго времени общаго кодекса церковнаго права, который бы соотвѣтствовалъ кодексу каноническаго права католической церкви. Этимъ я нисколько не предрѣшаю, что православная церковь должна восполнить этотъ недостатокъ. Каждая помѣстная церковь имѣетъ свой сборникъ, который носитъ помѣстный характеръ. Въ основѣ всѣхъ такихъ сборниковъ лежатъ сборники церковнаго права, составленные еще въ Византіи въ средніе вѣка. Въ составъ ихъ входятъ постановленія церковной власти, возникшія въ весьма разныя историческія эпохи и въ разныхъ церквахъ, а также рядъ постановленій византійскихъ императоровъ и рядъ статей разнаго содержанія, въ томъ числѣ и мѣстныхъ. Въ томъ видѣ, въ какомъ эти кодексы церковнаго права помѣстныхъ церквей существуютъ въ настоящее время, они не могутъ полностью служить практическимъ руководствомъ, а представляютъ скорѣе только историческій интересъ. Церковное устройство переросло эти кодексы. Значительная часть, содержащихся въ нихъ нормъ, не примѣнимы къ современнымъ условіямъ и въ разныхъ автокефальныхъ церквахъ или измѣнены, или даже совсѣмъ отмѣнены. Наряду съ этими кодексами автокефальныя церкви издавали

и издають свои нормы, либо вошедшія въ составъ частныхъ сборниковъ, либо существующія просто въ разрозненномъ видѣ. Естественно, что между всѣми нормами, составляющими каноническое право каждой помѣстной церкви, не имѣется ни внутренняго, ни внѣшняго единства.

Среди всего этого законодательства помѣстныхъ церквей можно выдѣлить всеже рядъ постановленій церковной власти, сила дѣйствія которыхъ распространяется на всю православную церковь. Это церковные каноны въ узкомъ смыслѣ слова — постановленія вселенскихъ соборовъ и помѣстныхъ соборовъ и отцовъ церкви, принятыхъ всей православной церковью. Эти постановленія въ русской церкви собраны въ особый сборникъ подъ именемъ «книги правилъ». Несмотря на то, что церковь всегда съ особымъ уваженіемъ относилась къ этимъ постановленіямъ, они тѣмъ не менѣе также подвергались и измѣненіямъ, и дополненіямъ и отмѣнѣ, какъ въ періодъ того времени, когда они издавались (прибл. съ IV по X вѣкъ), такъ и въ послѣдующія эпохи. Но только въ исключительныхъ случаяхъ изданіе новыхъ постановленій сопровождалось указаніемъ объ отмѣнѣ соответствующаго прежняго канона. Въ этомъ заключается одна изъ трудностей, не имѣющая аналогій ни въ какихъ другихъ областяхъ правовой жизни, примѣненія этихъ каноновъ. Въ настоящее время мы не всегда имѣемъ возможность опредѣлить, какіе каноны имѣютъ дѣйствіе, а какіе потеряли силу. Такъ, относительно однихъ каноновъ можно съ увѣренностью сказать, что они не примѣнимы теперь, таковы, наприм., всѣ каноны, опредѣляющіе условія принятія въ церковь лицъ, переходящихъ изъ ересей, нѣкогда волновавшихъ церковь, а въ настоящее время исчезнувшихъ — монтанистовъ, новаціанъ, фотиніанъ, аріанъ, и т. п.; каноны, регулирующіе институты, также исчезнувшіе изъ церковной жизни, какъ наприм. покаянная дисциплина. Труднѣе обстоитъ дѣло съ рядомъ каноновъ, которые не соблюдаются въ силу нѣкаго установившагося обычая, наприм., каноны, опредѣляющіе возрастной цензъ членовъ клира, запрещающіе пресвитерамъ и епископамъ переходить на другія мѣста, касающіеся созыва соборовъ, суда, церковныхъ наказаній и т. д. Изъ того, что они не соблюдаются, нужно ли ихъ считать отмѣненными или, быть можетъ, надо такъ измѣнить церковную жизнь, чтобы они вновь получили свою силу дѣйствія?

Вѣроятно, въ виду изложеннаго выше положенія церковнаго законодательства, въ программу будущаго собора внесенъ вопросъ о кодификаціи каноновъ. Правда, у насъ не имѣется опредѣленныхъ указаній, что именно надо понимать подъ кодификаціей. Возможно, конечно, что имѣется въ виду

составленіе общаго свода правилъ для всѣхъ православныхъ церквей, нѣкоторой *corpus juris canonici* православной церкви, подобно тому, какой имѣетъ католическая церковь, издавшая такъ недавно — въ 1917 году — новый кодексъ каноническаго права. Составленіе такого свода врядъ ли отвѣчало бы дѣйствительнымъ потребностямъ православной церкви и врядъ ли на практикѣ осуществимо. Общій православный сводъ правилъ явился бы новшествомъ, неотвѣчающимъ духу православной церкви. Унификація каноническаго законодательства предполагаетъ такую степень однообразія каноническихъ формъ церковной жизни автокефальныхъ церквей, которой не знаетъ православный міръ, особенно со времени паденія Византіи. Внѣшнее административное единство помѣстныхъ церквей было чуждо православію: этому единству оно противопоставляло внутреннее единство, единство духа и вѣры. Общій сводъ правилъ насильственно нарушилъ бы особенности жизни помѣстныхъ церквей, а въ очень малой степени способствовалъ бы ихъ внутреннему, духовному единенію. Но если будущій вселенскій соборъ и вступилъ бы на путь составленія такого свода, онъ бы встрѣтился съ такими трудностями, которыхъ едва ли бы смогъ преодолѣть. Какимъ образомъ можно согласовать и соединить все существующее разнообразіе законодательства помѣстныхъ церквей, при чемъ въ такое время, когда сепаратизмъ отдѣльныхъ автокефальныхъ церквей достигъ небывалаго въ исторіи православія предѣла? Наконецъ, какимъ образомъ сдѣлать обязательнымъ такой сборникъ, такъ какъ это зависило бы не только отъ высшей церковной власти автокефальныхъ церквей, но и отъ государственной власти, на территоріи которой находятся эти церкви? Остается надѣяться, что подъ кодификаціей каноновъ разумѣется составленіе сборника каноновъ прежнихъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, признанныхъ обязательными и дѣйствующими въ настоящее время, дополненнаго вновь изданными будущимъ соборомъ.

Это отсутствіе цѣлостнаго внутренняго и внѣшняго единства не представляетъ, однако, самую характерную черту каноническаго законодательства. Таковой является его неполнота. Въ самомъ дѣлѣ, въ немъ совершенно нѣтъ тѣхъ нормъ, которыя по аналогіи съ правовымъ законодательствомъ, можно было бы назвать «основными». Въ наиболѣе полныхъ каноническихъ сборникахъ не только восточной, но и западной церкви, нѣтъ каноновъ, устанавливающихъ общіе и основные принципы церковнаго устройства. Мы имѣемъ въ этихъ сборникахъ цѣлый рядъ каноновъ, регулирующихъ отношенія епископовъ между собой, взаимоотношенія пресвитеровъ и діаконовъ, но мы бы напрасно искали каноновъ, устанавливаю-

щихъ самый принципъ іерархіи. Нѣтъ ни одного постановленія о необходимости наличія въ церкви всѣхъ трехъ степеней священства. Основное устройство христіанской общины во главѣ съ епископомъ не дано. Это особенно бросается въ глаза, если обратить вниманіе на то, что въ канонахъ относительно полно фиксируется митрополичье управленіе. Та же неполнота наблюдается относительно другихъ каноническихъ вопросовъ, наприм. церковнаго судопроизводства (процессуальной его стороны), даже таинствъ, какъ крещенія, причащенія и брака. Въ научныхъ каноническихъ системахъ эта неполнота нормъ восполняется ученіемъ, содержащимся въ новозавѣтныхъ писаніяхъ и въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви. Не только заповѣдямъ апостоловъ, но и заповѣдямъ самого Христа придаютъ характеръ каноническихъ нормъ, хотя ни одинъ соборъ не устанавливалъ, какія именно изъ этихъ заповѣдей должны считаться таковыми. Къ этой неполнотѣ мы настолько привыкли, что ее не замѣчаемъ, но если бы какой-нибудь историкъ захотѣлъ только на основаніи самихъ каноническихъ нормъ составить себѣ представленіе о церковномъ устройствѣ, то онъ, конечно, впалъ бы въ рядъ крупныхъ ошибокъ. Такую же ошибку совершаютъ тѣ, кто пытается обосновать каноническое сознаніе только самими канонами. Эта попытка просто на просто является иллюзорной. Если каноническіе нормы говорятъ о томъ или иномъ фактѣ или явленіи церковной жизни, то основываясь на этихъ нормахъ, еще можно сказать о немъ, что онъ канониченъ или нѣтъ; но что же сказать о томъ, чего каноническія нормы вообще не предусмотрѣли? Если канонично только то, что соотвѣтствуетъ канонамъ, а не канонично то, что имъ не соотвѣтствуетъ, то о цѣлой области церковной жизни, какъ мы видѣли, самой существенной и основной, ничего вообще сказать нельзя. Наконецъ, если брать все церковное законодательство въ цѣломъ, какъ основу каноническаго сознанія, то нужно будетъ признать, что каждая помѣстная церковь имѣетъ свое каноническое сознаніе. Этимъ не только сокращается кругъ дѣйствія каноническаго сознанія, но и исчезаетъ возможность какой-либо канонической оцѣнки другой помѣстной церкви. При такой точкѣ зрѣнія не можетъ быть общаго для всей православной церкви рѣшенія каноническихъ вопросовъ, а каждая автокефальная церковь рѣшала бы ихъ только для себя. Это бы подрывало единство православнаго сознанія, которое объединяетъ всѣ помѣстныя церкви, при отсутствіи между ними правовыхъ отношеній, въ единую апостольскую церковь. Тотъ сепаратизмъ и та изолированность помѣстныхъ церквей, которая наблюдается въ настоящее время, объясняется отчасти этимъ дефектомъ каноническаго сознанія.

Если отсутствіе единства и полноты каноническихъ нормъ является препятствіемъ для признанія этихъ нормъ основой каноническаго сознанія, то съ другой стороны эти особенности каноническаго творчества не слѣдуетъ всецѣло относить къ его недостаткамъ. Каноническое законодательство никогда не имѣло задачей дать основныя нормы и основныя принципы церковнаго устройства. Они были даны сразу и на всѣ времена въ догматическомъ ученіи о церкви, которое поэтому не только предваряетъ каноническое творчество, но и является его основой и предпосылкой. Каноническое творчество церкви имѣетъ задачей способствовать тому, чтобы догматическое ученіе о церкви нашло наиболѣе правильное и полное воплощеніе въ данной исторической обстановкѣ въ церковномъ устройствѣ, и предохранить церковную жизнь отъ отклоненій и неправильностей. Содежаніе догматическаго ученія о церкви опредѣляетъ содержаніе каноническаго законодательства. Иное ученіе о церкви неизбѣжно должно вызвать и иные каноны, поскольку они являются дѣйственной силой въ церковной жизни. Церковныя постановленія являются какъ бы канонической интерпретаціей догмата о церкви въ опредѣленный моментъ историческаго ея бытія. Основные принципы церковнаго ученія не входятъ въ область каноническаго права, а принадлежать догматикѣ. Этимъ каноническія нормы пріобрѣтаютъ особый характеръ, отличающій ихъ отъ правовыхъ нормъ, а каноническое право — такія черты, которыя дѣлаютъ его правомъ совсѣмъ особаго рода.

Попытки вывести каноническое сознаніе либо изъ существующихъ историческихъ формъ церковной жизни, либо изъ самихъ каноновъ неправильны въ томъ отношеніи, что они не восходятъ къ основамъ церковной жизни, а берутъ ее въ эмпирическомъ временномъ аспектѣ. Основой правильнаго каноническаго сознанія не можетъ быть то, что преходяще и временно въ церкви, то, что зависитъ отъ историческаго момента, а то, что непреходяще и вѣвременно въ ней, что не зависитъ отъ исторической обстановки и историческихъ условій. Это означаетъ, что основа каноническаго сознанія можетъ лежать только въ догматическомъ ученіи о церкви. Такое каноническое сознаніе очень близко приближается къ догматическому сознанію и отличается отъ него лишь направленностью, интенціей. Оно есть движущая сила церковной исторіи, направленная на то, чтобы въ каждый данный моментъ наиболѣе полно воплотить догматическое ученіе въ каноническихъ формахъ. Среди мнѣяющихся формъ церковной жизни оно является неизмѣннымъ и единымъ для всѣхъ временъ, поскольку неизмѣнно и едино догматическое ученіе, оно является общимъ для всѣхъ церквей, поскольку всѣ право-

славныя церкви исповѣдываютъ единое догматическое ученіе. Въ немъ одномъ имѣется единственно правильный и вѣрный критеріумъ не только для рѣшенія отдѣльных каноническихъ вопросовъ, но и для оцѣнки каноническихъ формъ, и для сужденія о характерѣ самихъ каноновъ.

* * *

Въ настоящее время вопросъ о характерѣ каноновъ, т. е. о томъ, подлежатъ ли они измѣненію или они являются абсолютно неизмѣнными, получилъ особую практическую остроту. Вопросъ этотъ не новый и неоднократно выдвигался самой жизнью. Трулльскій соборъ намѣтилъ рѣшеніе этого вопроса въ сторону неизмѣняемости каноновъ. Однако, въ Византіи за все время ея существованія продолжалось каноническое законодательство, причемъ даже распоряженія государственной власти сплошь и рядомъ фактически отмѣняли чисто церковныя постановленія. Насколько мало чувствовала себя связаннымъ государственная власть показываетъ то, что въ эпоху Мануила Комнена византійскіе юристы высказывали взглядъ, что Базилики отмѣнили не только Юстиніановъ сборникъ законовъ, но и всѣ каноническіе сборники. Правда, взглядъ этотъ не нашелъ официальнаго признанія, а съ паденіемъ Византійской имперіи совсѣмъ былъ забытъ, за то сужденіе Трулльскаго собора получило довольно широкое распространеніе. Теперь еще не рѣдко приходится встрѣчаться — если не въ литературѣ, то въ тѣхъ или иныхъ церковныхъ кругахъ — съ убѣжденіемъ, которое приравниваетъ каноны по ихъ обязательности и неизмѣнности къ догматическимъ постановленіямъ. Врядъ ли нужно доказывать, что это ученіе есть плодъ не только богословскаго недоразумѣнія, но и незнанія. Настаивать на абсолютной неизмѣняемости каноновъ равносильно признанію того, что не только наше поколѣніе, но и цѣлый рядъ предыдущихъ находится подъ церковнымъ отлученіемъ. Достаточно напомнить 9 апостольское правило, которое предписываетъ подвергать церковному отлученію всѣхъ мірянъ (а правило 8 и клириковъ), которые «не пребываютъ на молитвѣ и св. причащеніи до конца». Если всѣ каноны неизмѣняемы, то это означаетъ, что они всѣ сохраняютъ и сохранили свою силу. Съ такимъ выводомъ врядъ ли смогутъ согласиться сами защитники этого взгляда. Кромѣ того это ученіе не принимаетъ во вниманіе то состояніе церковнаго законодательства, о которомъ была рѣчь выше.

Богословское недоразумѣніе заключается въ томъ, что это мнѣніе упускаетъ изъ виду, что абсолютно неизмѣняемъ характеръ догматовъ обусловленъ не тѣмъ, что они постанов-

лены въ соборахъ и приняты церковью, а тѣмъ, что они являются выраженіемъ абсолютной истины. Постановленіе ихъ на соборахъ и принятіе церковью было лишь торжественнымъ свидѣтельствомъ ихъ истины. Они опредѣляютъ не временное, а вѣчное, между тѣмъ какъ каноны имѣютъ дѣло съ временными формами церковной жизни, даже въ тѣхъ случаяхъ, если считать эти формы неизмѣнными въ предѣлахъ нашего эмпирическаго существованія.

Каноническая наука не можетъ принять это точку зрѣнія на каноны. Однако, въ канонической литературѣ, какъ православною, такъ особенно въ католической, можно встрѣтиться съ другимъ взглядомъ, который неизмѣняемость каноновъ относитъ только къ тѣмъ изъ нихъ, которые основаны на божественномъ правѣ. Всѣ тѣ нормы, которыя восходятъ къ ясно выраженной божественной волѣ, содержащейся въ Св. Писаніи и въ Св. Преданіи, обладаютъ неизмѣннымъ и абсолютнымъ характеромъ, всѣ же остальные нормы относятся къ области человѣческаго права, а потому могутъ подлежать измѣненію. Конечно, вѣрующій не можетъ сознательно покушаться на абсолютный характеръ божественныхъ заповѣдей, но оказывается, что далеко не всегда можно отличить *jus divinum* отъ *jus humanum*. На практикѣ больше всего споровъ возникаетъ по вопросу о характерѣ того или иного постановленія, относитъ ли его къ божественному, или къ человѣческому праву. Нормы, заключающіяся въ Евангеліи не могутъ вызывать сомнѣнія съ этой точки зрѣнія, но относительно нормъ, содержащихся въ апостольскихъ посланіяхъ не всегда можно быть категоричнымъ. Ап. Павелъ въ однихъ случаяхъ ясно указываетъ источникъ своихъ распоряженій, а въ другихъ случаяхъ такихъ ясныхъ указаній не имѣется. Еще съ большей трудностью встрѣчается ученіе о неизмѣняемомъ характерѣ нормъ, основанныхъ на божественномъ правѣ, въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣкоторыя изъ этихъ нормъ въ церковной жизни подверглись измѣненіямъ. Даже заповѣди Христа, если за ними признается каноническое достоинство, приобретаютъ временный характеръ, т. е. они считаются обязательными для однихъ эпохъ и необязательными для другихъ (наприм. въ вопросѣ о разводѣ брака и о поводахъ къ нему). Церковное устройство, данное ап. Павломъ коринтской общинѣ просуществовало какихъ нибудь нѣсколько десятилѣтій. Такъ же недолговѣченъ былъ такъ наз. «апостольскій декретъ» — постановленіе Іерусалимскаго собора апостоловъ. Нѣтъ надобности увеличивать число этихъ примѣровъ, такъ какъ мы уже не разъ встрѣчались съ тѣмъ, какъ абсолютизація временнаго приводитъ къ тому, что само вѣчное становится относительнымъ.

Только исходя изъ правильнаго каноническаго сознанія

можно опредѣлить правильное отношеніе къ канонамъ. Ни одна изъ заповѣдей Христа не носитъ характера положитель-ныхъ нормъ. Всѣ они вѣчны, неизмѣнны, всѣ они относятся къ области догматическаго ученія о церкви, о бракѣ, о крещеніи и т. д. Христосъ не устанавливалъ никакого каноническаго устройства своей церкви, какъ и не давалъ вообще никакихъ каноническихъ нормъ. «Кто поставилъ Меня судить или дѣлать васъ?» (Лк. XII, 14). Правообразующая воля неизмѣнно находится, начиная съ апостольской эпохи, въ самой церкви. Право «вязать и разрѣшать», *potestas clavium*, включало въ себя и право изданія каноническихъ нормъ. Поэтому, ни о какомъ дѣленіи каноновъ на постановленія, основанныя на божественномъ правѣ, и на постановленія, основанныя на человѣческомъ правѣ, не можетъ быть и рѣчи. Всѣ они вытекаютъ изъ права, полученнаго церковной властью, издавать распоряженія, которыя бы регулировали церковное устройство. Еще важнѣе другое, именно то, что тѣ распоряженія, которыя можетъ и должна издавать церковная власть, не касаются, какъ мы уже видѣли, основъ церковнаго устройства, а лишь способствуютъ болѣе полному и болѣе точному воплощенію этихъ основъ въ каждую данную историческую эпоху. Они временны, но не только въ томъ смыслѣ, что часть изъ нихъ вызвана къ жизни комплексомъ чисто внѣшнихъ причинъ, но и въ томъ, что всѣ они приложимы къ тому, что въ церкви временно. Какъ временныя распоряженія, каноны измѣняемы, даже въ томъ случаѣ, если они непосредственно ссылаются на то или иное изреченіе апостоловъ или даже Христа. Конечно, эти изреченія сами по себѣ абсолютны и неизмѣнны, но они не принадлежатъ къ канонамъ, и только показываютъ, что церковная власть, издавая постановление, сочла нужнымъ привести и догматическое основаніе своего распоряженія. 50-е апостольское правило предписываетъ подвергать изверженію изъ сана пресвитера и епископа, совершившаго таинство святаго крещенія черезъ единое погруженіе, такъ какъ самъ Христосъ заповѣдывалъ: «идите и научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца, Сына и св. Духа». Церковь можетъ измѣнить это свое каноническое постановление, усиливая или уменьшая наказаніе виновному лицу, но отъ этого не окажется подверженнымъ измѣненію изреченіе Христа, такъ какъ оно не принадлежитъ къ канонической нормѣ, а къ догматическому ученію о таинствѣ крещенія, интерпретаціей котораго и является это правило.

Есть очень часто странныя точки сближенія православнаго ученія съ протестантизмомъ, но это, дѣйствительно, только точки, за которыми начинается существенное расхожденіе. Принципъ измѣняемости всѣхъ каноническихъ постановленій

въ протестантизмѣ вытекаетъ изъ совсѣмъ иныхъ основаній, чѣмъ въ православіи. У насъ за измѣняемостью каноновъ стоитъ неизмѣняемость каноническаго сознанія, т. е. въ конечномъ счетѣ, догматическаго ученія о церкви. Всякое каноническое постановленіе есть относительное обнаруженіе абсолютной истины лежащей въ основѣ каноническаго сознанія. Если это обнаруженіе можетъ или даже должно быть измѣнено то лежащая въ основѣ его истина остается всегда неизмѣнной. Иныя историческія времена, иное духовное развитіе могутъ требовать измѣненія или отмѣны только этого внѣшняго покрова истины, но не могутъ измѣнить самой истины. Какъ въ ученіи о церковномъ устройствѣ, такъ и въ вопросѣ объ измѣняемости каноновъ, протестанство проглядѣло эту истину.

Изъ того, что каноны могутъ быть измѣняемы, далеко еще не слѣдуетъ, что они должны быть измѣнены или что они могутъ быть измѣнены по личному произволу каждаго члена церкви или даже цѣлой церковной общины. Каноническое творчество православной церкви въ цѣломъ, если не принимать во вниманіе тѣхъ или иныхъ частныхъ, есть многовѣковъ опытъ церкви и церковнаго сознанія въ ея стремленіи къ воплощенію ученія о церкви въ разныхъ историческихъ эпохахъ. Мы только продолжаемъ то, что начато не нами, хотя мы всегда нѣсколько склонны считать, что исторія начинается только съ насъ. Поэтому въ нашей дѣятельности всегда имѣется нѣкоторое сочетаніе традиціи и творчества, при чемъ традиція есть точка опоры для нашего творчества и залогъ того, что и наша дѣятельность не окончится съ нами. Тѣмъ не менѣе, всякое человѣческое творчество есть нѣкое разрушеніе стараго, того стараго, которое перестало быть творческой традиціей, а стало инерціей и косностью, мѣшающей творчеству. Мы можемъ и даже должны измѣнять церковныя постановленія, но лишь тогда, когда они собственно перестали быть канонами, когда они не могутъ больше выполнять свое прямое назначеніе — направлять церковныя формы къ самому полному и самому лучшему воплощенію ученія о церкви, т. е. когда они перестаютъ быть такими постановленіями, черезъ которыя выражается каноническое сознаніе. Бываютъ даже времена, когда каноническая правда на сторонѣ тѣхъ, кто нарушаетъ тѣ или иные каноны, а не на сторонѣ тѣхъ, кто ихъ выполняетъ или требуетъ выполненія. Намъ на опытѣ приходится доказывать истинность этого парадокса, и этотъ парадоксъ рождается изъ конфликта каноническаго сознанія, какъ творческаго принципа и какъ высшаго критеріума, и каноническаго сознанія, какъ слѣпого и мертваго выполненія буквы закона, служеніе буквѣ, которое на-

ходить свое выражение въ канонахъ. Глубокой трагическій конфликтъ двухъ типовъ каноническаго сознанія, изъ которыхъ одинъ является вѣчно творческимъ моментомъ, а другой представляетъ косность затвердѣвшихъ формъ церковной жизни.

Назначеніе каноновъ, какъ церковныхъ предписаній, способствовать — положительно или отрицательно — тому, чтобы церковная жизнь по возможности ближе воплощала догматическое ученіе. Чѣмъ ближе по своему содержанію церковныя нормы приближаются къ догматическому ученію, тѣмъ большей степенью неизмѣняемости обладаютъ они, но это не есть неизмѣняемость самихъ каноническихъ предписаній, а догматическаго ученія, которое они выражаютъ. Поэтому мы вѣримъ, что нѣкоторыя канон. постановленія соборовъ сохраняютъ свою силу «до скончанія вѣка» и для насъ они священны такъ же, какъ тѣ догматы, которые они выражаютъ.

* * *

Въ текущемъ процессѣ времени каноническое сознаніе остается всегда единымъ, всегда равнымъ себѣ самому. Черезъ это его единство разнообразныя формы церковной жизни не представляются разрозненными моментами въ исторіи, а связываются въ единый цѣлостный процессъ, соединяющій начальную точку церковнаго устройства — харизматическій строй — съ основами нашего церковнаго устройства. Оно же побуждаетъ насъ смотрѣть не назадъ, а черезъ настоящее — впередъ, въ будущее. Въ церковной жизни апостольскихъ временъ безцѣнно дорогъ не самый строй этой жизни, а то, что черезъ этотъ строй церковная жизнь почти полностью, исключительнымъ образомъ воплотила догматическое ученіе о церкви. Если бы мы механически перенесли этотъ строй въ нашу жизнь, то мы бы еще меньше осуществили идеалъ церковной жизни, чѣмъ онъ осуществленъ при современномъ устройствѣ. Мы можемъ лишь стремиться къ тому, чтобы наше каноническое сознаніе достигло той ясности, какую оно имѣло въ апостольское время. Чѣмъ больше мы въ нашей церковной жизни будемъ осуществлять догматическую истину, тѣмъ ближе мы будемъ приближаться къ апостольскому времени, хотя бы по внѣшнему устройству мы дальше отъ него уходили.

Каноническое сознаніе требуетъ отъ насъ постояннаго творчества церковной жизни, но не только творчества, если это необходимо, новыхъ формъ, но и творческаго отношенія къ старымъ формамъ, т. е. чтобы они были для насъ не самоудовлѣющей цѣлностью, а дѣйствительно формой, черезъ ко-

тору воплощается догматическое учение. Также творчески должны мы относиться къ канонамъ. И если бы оказалось, что какое-нибудь церковное предписание перестало выполнять свое назначеніе, то мы обязаны отъ него отказаться, такъ какъ не только то канонично, что соотвѣтствуетъ канонамъ, но и сами каноны могутъ быть каноничными и неканоничными.

Однако, было бы ошибочно думать, что каноническое сознаніе есть такая величина, которую можно было бы опредѣлить для любого конкретнаго случая. Такихъ величинъ нѣтъ въ православной церкви не только въ области канонической, но и въ области догматической. Всегда возможны временныя искаженія и заблужденія. Однако, истина дана въ Церкви и потому истина всегда въ ней откроется, хотя бы мы не могли ее формально опредѣлить. Иная точка зрѣнія означала бы невѣріе въ Церковь, признаніе Церкви только чловѣческимъ, а не богочловѣческимъ установленіемъ. То, что невозможно въ формальномъ порядкѣ, возможно въ порядкѣ благодатномъ.

Н. Афанасьевъ.